


SE TAIRE
FAIRE

TRAITÉ COMPLET

DE PHILOSOPHIE.


SE TAIRE ET FAIRE



TRAITÉ COMPLET
DE PHILOSOPHIE.

IMPRIMERIE DE E.-J. BAILLY,
PLACE SORBONNE, 2.

ESSAI

D'UN

TRAITÉ COMPLET

DE

PHILOSOPHIE,

DU POINT DE VUE

DU CATHOLICISME

ET

DU PROGRÈS;

PAR P.-J.-B. BUCHEZ,

Docteur en Médecine, auteur de l'Introduction à la Science de l'Histoire, ex-rédacteur en chef du journal des Progrès des Sciences et Institutions médicales, l'un des auteurs de l'Histoire parlementaire de la Révolution française, de l'Européen, etc.

TOME TROISIÈME.

PARIS,

E. ÉVEILLARD ET CIE, ÉDITEURS,

RUE SERPENTE, 7.

PÉRISSE FRÈRES, LIBRAIRES,

RUE DU POT-DE-FER, 8. — A LYON, MÊME MAISON.

JANVIER 1840.

Vignaud Kit.

PRÉFACE.

En livrant au public ce troisième volume, consacré tout entier à l'Ontologie, je crois convenable de solliciter de nouveau l'attention de mes lecteurs. Elle m'est plus nécessaire que jamais, et pour plusieurs motifs : les uns qui tiennent au sujet même que je vais traiter, les autres qui me sont purement personnels. Quant au sujet, c'est, sans contredit, le plus difficile de la philosophie; en outre, c'était *le lieu où devait* se manifester la nouveauté du point de vue où *je suis placé;* aussi mon travail diffère à peu près complètement des traités de métaphysique publiés jusqu'à ce jour : c'est un autre plan; ce sont le plus souvent d'autres problèmes et d'autres solutions. D'un autre côté, ayant à exposer des idées qui n'ont point encore été produites, et manquant, par suite, de l'expérience qui résulte d'un enseignement répété, je ne suis point assuré d'avoir choisi, soit le meilleur système d'exposition, soit la meilleure argumentation; puis, il faut le dire, j'ai manqué du loisir nécessaire pour parfaire mon ouvrage comme je l'aurais voulu. On dit que Bacon a recopié douze fois son *Novum organum* avant de le donner à l'impression. Quant à moi, je n'ai pas eu le temps de recopier mon livre,

même une seule fois; mes feuilles ont été livrées à l'impression presque aussitôt que rédigées. Ce n'est pas cependant que j'y aie rien inséré que je n'eusse auparavant longuement médité et dont je ne me sois cru certain depuis long-temps. Je me suis hasardé en un seul point : c'est en traitant de la loi circulaire; là, il m'a semblé qu'il fallait marquer, autrement que par une protestation, le défaut d'unité que présentent les théories aujourd'hui enseignées; j'ai essayé de montrer qu'il était possible de satisfaire à ce *desideratum* par une hypothèse sur le mouvement. Je regrette, en ce moment, d'avoir troublé l'harmonie de mon œuvre par une tentative qui ne regardait point la philosophie; mais, l'imperfection existe; je ne puis maintenant l'effacer; il suffit que j'en avertisse le lecteur. Je crains également d'avoir été trop laconique dans l'exposition de plusieurs questions, et particulièrement dans celles que j'ai comprises sous le titre d'*Idéologie*. Mais la bienveillante attention de mes auditeurs saura suppléer à mon silence.

J'espère que, dans ces appels et ces confidences qui sont, il faut le dire, inusitées, on apercevra autre chose que les terreurs d'une vanité puérile, mais, au contraire, les justes craintes d'un homme qui redoute de compromettre une doctrine sérieuse et féconde par quelques défauts de forme, par quelques irrégularités de détail, ou parune proposition hasardée. Je considère ceux qui me lisent comme des hommes qui viennent avec moi travailler à la découverte de la vérité, ou qui viennent chercher dans ce livre ce que j'ai moi-même cherché si long-temps. Je vois en eux, non pas des curieux, mais des associés, et je leur parle en ce moment à ce titre.

Je n'ai, au reste, jamais compté faire plus que jalonner la voie où la philosophie doit, selon moi, s'avancer, sous

peine de rester stérile. Mais je désire au moins que les indications soient les plus claires possible et les mieux assurées; d'ailleurs, j'ai bien quelques motifs pour craindre que l'imperfection de la forme ne dissimule la vérité des affirmations. Un passage du second volume de ce traité a donné lieu à une méprise que je suis forcé d'attribuer à cette cause. Il est arrivé qu'un homme qui approuve mes vues, qui les partage même, et qui m'a donné publiquement les plus grands encouragemens dans un compte-rendu dont je dois le remercier; il est arrivé que ce critique plein de franchise, de bienveillance et de savoir, s'est trompé sur le sens d'une de mes affirmations, ou, pour mieux dire, il l'a trop bien lue. Dans ce second volume, j'ai dit que nous opérions le bien moral à la condition de subir le mal physique. Il a vu, il a dû voir dans cette proposition une assertion anti-catholique, c'est-à-dire contraire à une décision du Concile de Trente. Cette contradiction, cependant, n'existe point; je voulais parler du mal que l'on se fait volontairement, en renonçant, par exemple, à ses passions, à ses intérêts, ou en s'exposant à d'autres risques; mais j'avais oublié de donner ce commentaire. Mon exposition était trop brève, mon langage trop serré; la proposition, en un mot, manquait de développement. Or, je crains qu'en plusieurs lieux, dans le nouveau volume que je livre au public, je ne sois, sans le savoir, tombé dans le même défaut.

Il est, dans le second volume, une autre question beaucoup plus grave qui, sans doute, encore par la faute de l'exposition, est restée moins claire qu'elle ne devait l'être; je veux parler du *Criterium de la certitude*. Lorsque je rédigeai la solution que j'en ai donnée, j'étais préoccupé de certaines objections, et en même temps de la nécessité de donner une grande évidence au point de vue nouveau où j'étais placé. En conséquence, je multipliai les raisonne-

mens ; je les reproduisis sous différentes formes ; je retournai le problème de diverses manières ; et le résultat de ces nombreuses opérations fut que, cette fois, le travail pécha par l'excès de l'argumentation. Je devins obscur pour avoir trop voulu être clair. Par suite, cette partie de la logique n'a pas été aussi généralement acceptée que quelques autres qui sont, cependant, plus difficiles et non moins remplies d'innovations. Néanmoins, on m'a jusqu'à ce jour opposé des difficultés plutôt que des objections ; personne n'a même complètement refusé le *Criterium* proposé ; mais tout le monde n'en a point compris la généralité. Nous allons donc en dire encore quelques mots.

Il faut distinguer la *Certitude* du *Criterium de la certitude* : ce sont deux choses différentes ; car l'homme peut croire à l'erreur aussi bien qu'à la vérité. On ne manque pas d'exemples d'erreur qui ont passé pour des vérités, ni réciproquement de vérités qui ont été prises pour des erreurs. La *certitude* est l'assentiment intime que l'homme donne à une affirmation quelconque. Ce n'est point dans la logique que l'on doit rechercher les causes et l'origine de cet assentiment ; car ce problème regarde l'ontologie, et c'est en effet dans cette partie qu'il en sera question. Le *criterium de la certitude* appartient, au contraire, essentiellement à la logique, puisque c'est le moyen de juger certainement, soit de la vérité, soit de l'erreur. Mais où chercher ce *criterium* infaillible ? Pour résoudre ce problème, examinons quelle est la position de l'homme quant aux choses en général.

Il faut remarquer d'abord que l'homme n'est point un être absolu ; mais, au contraire, un être relatif. Il n'existe lui-même, soit spirituellement, soit corporellement, que par les rapports qu'il a avec lui-même, avec ses semblables, et avec tout ce qui constitue le milieu où il est plongé. Si

nous regardons quel est le sujet de ses connaissances, nous trouvons qu'il ne connaît que des rapports et que tout autour de lui est l'effet de ces rapports; nous apercevons même que ses découvertes scientifiques consistent uniquement à reconnaître de nouveaux rapports. Enfin, si nous considérons ses actions, nous voyons qu'elles consistent fondamentalement dans les rapports que nous lions avec ce qui nous entoure, et qu'elles ont pour effet unique d'établir de nouveaux rapports. En un mot, nous ne voyons rien, nous ne percevons rien, nous ne faisons rien qui soit en dehors de la catégorie des rapports. Sans doute, les principes de ces rapports sont des êtres; mais ces êtres ne peuvent manifester leur existence qu'en établissant des rapports avec leurs pareils. Nous ne pouvons pénétrer l'essence des êtres; il nous est donné seulement d'en percevoir les qualités ou les propriétés; or, c'est par les rapports qu'ils manifestent entre eux que nous apprécions ces qualités et ces propriétés. L'univers créé peut donc être considéré comme une immense hiérarchie de rapports ordonnés selon une loi.

Or, un *criterium de la certitude* serait insuffisant s'il n'était relatif qu'à l'essence des êtres; car, c'est précisément cette essence que nous ne percevons pas; elle est d'ailleurs indifférente aux besoins divers de notre activité. Ce que nous percevons, au contraire, c'est le rapport; et c'est là aussi ce qui est important pour nous; car, toute notre existence, la vie spirituelle, comme la vie morale, en dépendent. Si donc il existe un *criterium*, il doit surtout regarder les rapports; et aussi, j'affirme que le *criterium de la certitude est une loi de rapports*.

Cependant, faudra-t-il que les hommes cherchent la loi de leurs rapports dans l'observation et l'analyse des faits? S'il en était ainsi, il serait arrivé que les hommes auraient

été obligés d'agir, avant de rien savoir, soit sur l'art de diriger leur activité, soit même sur ce que c'est qu'agir. Par suite, ils auraient nécessairement enfreint la loi de leurs rapports ; or, enfreindre la loi par laquelle on se conserve et l'on subsiste, c'est se donner la mort. L'homme donc a connu la loi de ses rapports dès le premier jour de son existence ; elle lui a été révélée par celui qui lui a donné l'être. En effet, la connaissance de la loi des rapports humains est antérieure à la société ainsi qu'à la science ; elle fut simultanée avec le langage.

Mais cette loi de rapports, donnée à l'homme, devait-elle contenir plus que les rapports humains ? Non, c'était inutile ; car, en nous octroyant la connaissance d'un chapitre, en quelque sorte, de la loi qui réglait l'univers entier, Dieu nous donnait le moyen de deviner le reste.

Mais cette loi de rapports, donnée à l'homme, devait-elle consister dans un enseignement sur l'essence des êtres ? Non, car cet enseignement n'eût pas suffi ; il eût fallu encore y ajouter celui qui regarde les rapports ; ce dernier était le plus important et le seul, immédiatement et à tout jamais, nécessaire.

Mais cette loi de rapports a-t-elle été en effet donnée à l'homme ? Oui certainement ; la tradition tout entière en fait foi : personne même jamais n'a pensé à contester que l'humanité ne la possédât.

Quel nom, cependant, donner à cette loi de rapports ? L'appellerons-nous *sociale ?* non ; car ce serait supposer qu'elle est postérieure à l'institution de la société ; ce qui est faux non seulement en logique, mais historiquement. L'appellerons-nous *dogmatique ?* non ; car par dogme on entend une connaissance, surtout ontologique et scientifique, qui, comme l'histoire en fait foi, est complètement constituée et assurée presque toujours après que la loi est déjà

mise en pratique. L'appellerons-nous seulement *révélée?* non ; ce mot ne suffirait pas pour indiquer clairement en quoi consiste le *criterium*, puisque le langage est également révélé. Nous nous servirons donc, pour la désigner, du nom de *criterium moral ;* car, par là, nous indiquerons suffisamment que c'est une loi destinée à régler les rapports entre les êtres libres, le mot *moral* n'étant en usage que pour cette espèce de rapports. Mais, objectera-t-on, la révélation contient des enseignemens ontologiques? Oui, sans doute; parce que pour indiquer les rapports qui doivent exister entre les êtres, il faut absolument nommer ces êtres; mais cette nécessité n'empêche pas que la révélation ait pour caractère principal de réglementer le système de rapports que les hommes doivent entretenir avec ce qui les entoure. Pour s'en assurer, il suffit d'ouvrir les yeux et de lire le livre des révélations que la tradition nous a transmises.

Je n'ajouterai rien à cet argument; il me paraît propre à montrer le véritable point de vue où je me suis placé et d'où j'ai proclamé que le *criterium de la certitude* était la *morale.* Je craindrais de retomber dans les embarras d'une discussion trop compliquée pour n'être pas obscure. Je reviens maintenant au but ordinaire d'une préface, c'est-à-dire à ce qui touche l'économie de cet ouvrage.

L'étendue de mon travail a dépassé mes prévisions; car, dans ce troisième volume, j'ai pu, à grand'peine, terminer l'ontologie; il me reste à traiter de la politique : ce sera l'objet d'un quatrième volume. Mais je dois avertir que ce dernier traité sera conçu de telle sorte qu'il puisse être lu séparément des trois volumes précédens. J'ai aussi rédigé les derniers chapitres de l'ontologie de manière à dispenser les personnes, pour lesquelles la politique serait sans intérêt, de l'obligation de lire mon dernier volume.

Je ne terminerai point cette préface sans remercier les personnes honorables qui ont bien voulu me témoigner leur sympathie et m'exciter par leurs avis ou leurs conseils. Cette attention a été pour moi, dans le silence presque général de la presse, un encouragement précieux et qui m'était nécessaire dans la carrière épineuse que je parcours.

ESSAI

D'UN TRAITÉ COMPLET

DE

PHILOSOPHIE,

DU POINT DE VUE DU CATHOLICISME

ET DU PROGRÈS.

ONTOLOGIE.

PARTIE DOGMATIQUE. — SUITE.

---

§ II. — Preuves de l'existence de Dieu.

On enseigne sous ce titre, dans les écoles, diverses espèces de démonstrations dont nous allons entretenir nos lecteurs; nous en abrégerons autant que possible l'exposition. On divise les preuves de l'existence de Dieu en preuves morales, en preuves physiques et en preuves métaphysiques.

On donne le nom de preuves morales aux ar-

gumens tirés de la considération du sentiment commun et des mœurs. On range en première ligne parmi ces démonstrations celle que l'on déduit du consentement universel.

On remarque, en effet, qu'il n'a jamais existé de nation ou de peuplade sur le globe qui fût complétement étrangère à la connaissance de Dieu. Cette unanimité de tous les peuples du monde quant à l'existence de Dieu est un argument considérable, qui doit être absolument démonstratif pour tous ceux qui sont dans la doctrine du sens commun; il doit avoir la même force auprès de ceux qui acceptent de se soumettre en toutes choses à la souveraineté des majorités; il est de nature enfin à déterminer tout homme de bonne foi à examiner la question de l'existence de Dieu avec le plus grand soin, et à l'examiner en se plaçant dans la seule disposition d'esprit où l'intelligence des choses soit complète, c'est-à-dire dans cette disposition où, après avoir douté de nous-mêmes, nous nous faisons volontairement élèves avant de nous faire juges. En effet, il n'est pas permis de considérer comme un fait peu important, l'accord unanime des peuples, surtout si l'on remarque que constamment l'état social, chez chacun d'eux, a reposé, primitivement au moins, sur la connaissance dont il s'agit; si l'on remarque que cette connaissance est d'autant plus pure et plus nette,

que l'état social est plus parfait, pendant qu'elle est d'autant plus incomplète et d'autant plus altérée par des superstitions de diverses natures, que l'organisation sociale est elle-même moins perfectionnée ; si l'on remarque enfin que les peuples ont été bien plus d'accord sur le fait d'un Dieu créateur, qu'ils ne le furent même sur la définition et la classification des vices et des vertus.

L'argument que nous venons de présenter ne constitue pas sans doute une véritable preuve ; mais il équivaut à une probabilité très grande. On l'a si bien considéré comme telle que l'on a cherché partout des objections. Or, il ne prêtait qu'à une seule espèce d'objection, à celle qui résulte de la contradiction de fait. On s'est donc mis à feuilleter les narrations des voyageurs, on y a *trouvé les noms* de deux ou trois peuplades qui étaient accusées d'athéisme ; mais des observations plus récentes ont appris que cette affirmation des premiers voyageurs avait été le résultat de leur ignorance de la langue et de la brièveté de leurs séjours ; en un mot qu'elle était erronée. Ainsi l'argument reste dans toute sa force, et s'il ne peut pas être compté parmi les preuves, il doit l'être au moins parmi les motifs propres à déterminer un examen sérieux de la part de tous ceux qui doutent, comme de la part des simples indifférens.

Voici un second argument qui nous semble de nature à former un motif d'examen non moins considérable que le précédent.

La conservation de la société est fondée sur le sentiment et la pratique du devoir. L'état social est compromis si l'un et l'autre cessent de régner, même dans les relations les plus ordinaires de la vie; l'état social est perdu si, en certaines circonstances graves, le grand nombre les met en oubli. Il est des nécessités où chaque citoyen doit faire le sacrifice complet de son libre arbitre et même de sa vie. La condition de soldat est aujourd'hui une condition commune à beaucoup d'hommes en Europe, et à tous en France; or, il n'y a de bons soldats que chez les peuples où l'on sait donner sa santé et sa vie lorsqu'on les demande, et enfin courir la chance de ces grands sacrifices, même dans les rôles les plus obscurs, sans rien espérer ni de la reconnaissance, ni des souvenirs de ses semblables. On donne aux sentimens et aux pratiques de cette espèce le nom de dévouement. Or, ce dévouement serait absurde s'il n'y avait autre chose de respectable pour l'homme que l'homme lui-même, s'il n'y avait pour chacun de nous d'autre but que nous-mêmes; car sacrifier quelque chose que l'on possède uniquement pour le sacrifier, c'est le détruire; donner sa vie pour sa patrie, c'est aux yeux du matérialiste conséquent un

suicide et rien de plus. Il n'y a, en effet, aucune raison pour qu'un homme meure dans l'intérêt d'un autre, s'il n'y a, entre chacun de nous et pour chacun de nous, rien qui soit au-dessus de nos intérêts personnels. Ni pouvoir, ni société, s'ils ne parlent au nom d'un devoir qui leur est imposé à eux-mêmes et qu'ils subissent, n'ont le droit d'exiger de quelqu'un ce qu'on lui demande tous les jours, c'est-à-dire sa fortune, ses enfans, son travail et son propre corps. S'il n'y a point de loi du devoir et s'il n'existe point un principe réel et substantiel de ce devoir, je ne verrai dans la société et le pouvoir, lorsqu'ils me mettront en réquisition, que des égoïsmes plus puissans et plus avides que le mien, qui abusent de moi, et contre lesquels j'ai droit de me révolter. Je serai un mauvais citoyen, car je désobéirai toutes les fois que j'espérerai pouvoir cacher mes fautes; je me permettrai *tout* ce qu'on aura oublié de me défendre; je serai un détestable soldat, car je fuirai du champ de bataille, et je jetterai mes armes aussitôt que la peur de l'ennemi sera plus grande que celle qui m'est inspirée par mes officiers; et il en sera ainsi des hommes de tous les rangs et de tous les grades. Pour qu'il en soit autrement, pour que dans les positions les plus cachées, et jusque dans la solitude, je sois dévoué et vertueux, il faut que je croie fermement que le devoir et la vertu sont des lois qui émanent d'une

volonté souveraine, substantiellement existante, c'est-à-dire de Dieu; il faut que je croie que mes mérites secrets, même lorsqu'on les méconnaît, lorsque tout le monde les ignore, comptent au moins quelque part, et comptent d'une manière réelle. Il faut en un mot que je ne doute ni de la loi, ni de l'auteur de cette loi; que je croie, en tous lieux et en toutes choses, à sa puissance, à sa constante volonté, à sa présence et à sa mémoire infinie.

On a objecté à l'argument que nous venons d'exposer, qu'il avait le défaut de présenter la religion comme un fait d'intérêt social, et non comme une vérité. Nous avouons ne pas apercevoir la portée de cette objection; car si la société est dans les desseins de Dieu, il s'ensuit que tout ce qui forme les conditions d'existence de cette société est également dans les desseins de Dieu, en sorte que la religion n'est pas moins nécessaire à la société que la société à la religion. Ce sont deux vérités corrélatives qui ne peuvent exister l'une sans l'autre. Passons à un autre argument.

On a donné le remords comme une preuve de l'existence de Dieu. Voici comment on raisonnait. Les remords viennent ou de Dieu, ou de l'âme: on ne peut les attribuer à l'âme; car s'ils en venaient, ce sentiment du remords serait ou nécessaire, ou libre. Si ce sentiment était néces-

saire, on sentirait incessamment les reproches de la conscience, ce qui n'est pas vrai; s'il était libre, on n'éprouverait jamais le remords malgré soi, ce qui n'est pas vrai davantage. Donc Dieu est la seule origine des remords.

Cet argument est mauvais; il est facile d'y répondre en disant que le remords est l'effet d'une habitude qui est contrariée, et qu'il résulte du sentiment de cette contrariété. On le prouve en démontrant que l'espèce du remords varie selon les temps et les peuples, et, par exemple, que si un chrétien se reproche d'avoir été implacable envers son ennemi, un cannibale se reprocherait de lui avoir pardonné, etc.

Voici un autre argument qui n'est guère moins mauvais. On excipe de la loi naturelle, qui, dit-on, est gravée dans les cœurs, et apprend à chacun à *discerner le bien* du mal; car, ajoute-t-on, si *cette loi* ne venait d'un législateur commun, c'est-à-dire de Dieu, il serait impossible de comprendre comment les hommes auraient jamais fait la distinction du bien et du mal. La conséquence est juste; mais les prémisses sont mal posées ou mal exprimées. Il n'est pas nécessaire, en effet, pour que cette distinction soit universelle, qu'elle ait été gravée dans les cœurs; il suffit qu'elle ait été révélée une fois, et ensuite transmise par l'enseignement. Dire qu'elle est gravée dans les cœurs, c'est donner gain de cause

au matérialiste, qui lui aussi prétend que la distinction entre le bien et le mal est un effet des facultés physiques de l'homme. Cet argument ne prouve rien; et il est d'ailleurs facile de le réfuter en démontrant que le bien et le mal ne sont point entendus partout de la même manière, et sont, au contraire, en plusieurs points, définis en divers lieux d'une manière opposée.

Les preuves physiques sont autrement puissantes que celles dont nous venons de parler. On donne ce nom aux démonstrations tirées de la création de la matière, de l'harmonie qui règne dans le monde, de la nécessité d'un premier moteur, etc. Nous ne nous arrêterons pas sur cette espèce de preuve afin de ne pas nous répéter. Nous en avons déjà fait usage soit dans la partie critique de ce traité, soit dans le paragraphe précédent. Nous n'aurions pu être déterminé à faire de nouveau mention de ce genre d'argumens que dans l'unique fin de montrer combien l'ancienne philosophie classique est incomplète et arriérée sous ce rapport, et comment l'immobilité quasi-scolastique où elle s'est tenue à cet égard rend ses démonstrations impuissantes. Mais comme il suffira à nos lecteurs de consulter leurs souvenirs pour reconnaître l'impropriété du système de discussion suivi vulgairement, il est inutile que nous insistions sur

un pareil sujet. Nous passerons de suite aux preuves métaphysiques.

L'argument métaphysique considéré comme le plus démonstratif par les théologiens, était le suivant. On le rédigeait de diverses manières, car on attribuait à un défaut de rédaction les insuccès dont il était trop souvent suivi, et l'obscurité que quelques personnes y trouvaient. Nous empruntons la rédaction dont nous allons nous servir à la théologie de Bailly : « Il existe un être nécessaire, dit ce savant ; or, Dieu est un être nécessaire : donc Dieu existe. » Puis il prouve ainsi sa majeure : « Ou il existe un être nécessaire, ou tous les êtres sont contingens ; or, tous les êtres ne sont pas contingens ; car on peut supposer que les êtres seulement contingens n'existent pas, puisque l'existence n'est pas nécessaire en eux, mais seulement accidentelle, de telle sorte qu'on les conçoit seulement comme l'indifférence à exister ou à ne pas exister ; cependant tous les êtres qui existent maintenant ne peuvent pas être supposés non existans, car alors il faudrait qu'ils fussent en même temps possibles et impossibles ; possibles, en tant que contingens et susceptibles de recevoir l'existence ; impossibles, puisqu'il n'y aurait aucun être dont ils eussent pu recevoir l'existence. D'ailleurs il est manifeste que l'on ne peut pas supposer que tous les êtres n'existent pas ; car certains êtres

existent ; or, si tous étaient supposés ne pas exister, il s'ensuivrait qu'il n'en existerait aucun. En effet, pour qu'il en existât un, il serait nécessaire ou qu'il se fût donné l'existence à lui-même, ou qu'il l'eût reçue d'un autre, ce qui est également absurde ; car d'abord il faut exister avant de donner l'existence ; personne ne peut donner ce qu'il n'a pas ; et ensuite comment un être aurait-il reçu l'existence d'un autre, lorsqu'il est supposé qu'il n'en existe aucun ? Donc tous les êtres ne sont pas contingens ; donc il y a un être nécessaire, et cet être nécessaire est Dieu ; car, ajoute Bailly, il est éternel, indépendant, immuable, créateur, etc., » c'est-à-dire tel que l'on conçoit l'être nécessaire.

Il n'est pas difficile d'apercevoir que la valeur de cet argument n'est pas absolue ; car il reste toujours à savoir si Dieu est l'être nécessaire. Aussi est-il rejeté par plusieurs philosophes très religieux et très bons catholiques, entre autres par l'abbé Para du Phanjas.

Cependant l'opposition entre l'idée de nécessité et celle de contingence, peut être l'occasion d'un argument métaphysique. Mais pour le rendre suffisamment démonstratif, il faut, ce nous semble, prendre la question autrement. Il faut appliquer ici le mode de raisonnement qui ressort du système de catégories que nous avons exposé sous le titre de *Règles de l'affirmation*. En

effet, nécessité et contingence sont deux affirmations ou deux notions qui se définissent l'une l'autre. Dans la définition de la première on trouve les idées d'éternité, d'identité, d'immutabilité, de toute-puissance, etc.; dans celle de la seconde, les idées d'instantanéité, de mobilité, de passivité, etc. Or, ces complémens des notions premières étant acquis, il s'agit de remonter avec cette aide à la définition de l'espèce de cause que supposent, ou plutôt qu'exigent la nécessité et la contingence. Évidemment la cause où la nécessité réside, ou plutôt d'où elle émane, ne peut être la matière; car la matière est précisément ce qui est passif par excellence, ce qui est démontré et conçu comme l'élément de la mobilité, de la variabilité et de tout ce qui est passager. La nécessité, c'est-à-dire l'éternité, l'immutabilité, l'*identité*, la *toute*-puissance émanent donc d'un autre être que la matière, c'est-à-dire de Dieu.

Les affirmations de nécessité et de contingence sont des dérivés de celles d'activité et de passivité : élevez donc l'activité et la passivité au *summum* des qualités que suppose l'existence de l'une et de l'autre, et vous trouverez d'un côté l'activité absolue, infinie, éternelle, et, de l'autre, la passivité complète, entièrement indéfinie, sans existence par elle-même quant au temps comme quant à la manière d'être; c'est-à-dire, d'un côté Dieu, et de l'autre la matière.

Le rapport d'activité à passivité, ou, en d'autres termes, de cause à effet, est d'ailleurs en quelque sorte inhérent à la logique humaine; il est démontré vrai par l'expérience, partout où l'expérience a pu aller; il est démontré vrai par la fécondité des conséquences, partout où l'on s'en est servi, car c'est sur cette connaissance que reposent fondamentalement toutes nos formules scientifiques et tous nos raisonnemens pratiques. Personne ne peut en nier la réalité. Or, je le répète, élevez ce rapport au plus haut degré que l'esprit humain puisse atteindre, ou, pour parler le langage des mathématiciens, au plus haut degré de puissance, et vous obtiendrez le rapport entre deux existences infinies chacune en leur genre: l'une infinie, quant à l'identité, l'unité, la puissance, l'immutabilité, etc.; l'autre, quant à la divisibilité, la variété, la passivité et l'inertie. D'un côté Dieu, de l'autre la matière. Quel rapport peut-il exister entre deux êtres si différens? — Des rapports conformes à la nature de chacun d'eux, c'est-à-dire celui de subordination à souveraineté, de créature à créateur, etc., etc. Il est inutile d'entrer dans plus de détails sur ce mode d'argumentation; il sera facile à tout le monde de le perfectionner; nous ajouterons seulement qu'il résulte de notre expérience personnelle qu'il est l'un des plus démonstratifs que l'on puisse employer; mais il

faut en varier les formes selon les individus auxquels on s'adresse; si l'on réussit à le faire comprendre, on peut être certain de l'effet qu'il produira.

Les preuves de diverse espèce dont nous venons de faire mention plus haut, sont celles qui sont le plus fréquemment mises en usage. On en trouve cependant beaucoup d'autres encore dans les traités de philosophie; chaque auteur en quelque sorte s'est plu à en accroître le nombre, mais elles ne sont à peu près toutes au fond que des formules diversifiées de celles que nous avons citées; l'exposition en serait trop longue, aussi avons-nous cru, comme nos devanciers, devoir nous en abstenir. Au reste, tous les écrivains reconnaissent uniformément que toutes ces preuves sont indirectes; on ne peut, disent-ils, démontrer *l'existence de Dieu à priori*, car la démonstration *à priori* est celle des effets par la cause; or *Dieu* étant lui-même la cause première, universelle, ou, en d'autres termes, n'étant point un effet, il devient impossible de prouver *à priori* son existence. On ne peut donner une démonstration de l'existence de Dieu que par le mode *à posteriori*, c'est-à-dire par celui dans lequel des effets on déduit la cause. Cela revient en définitive à ce que nous disions dans le paragraphe précédent, à savoir, que Dieu ne se prouve pas, mais qu'il prouve tout.

§ III. — Qu'est-ce que Dieu?

Nous ne nous proposons pas de traiter uniquement ici, comme il est d'usage sous ce titre, des attributs de Dieu ; nous chercherons principalement à montrer le lien par lequel la création tient à Dieu. Quant aux questions que l'on soulève ordinairement à l'occasion de chaque attribut, nous aurons occasion d'en parler dans le cours de notre ontologie ; mais nous les discuterons seulement au moment où le sujet l'exigera. Nous espérons rendre ainsi les solutions plus claires, et en même temps éviter les répétitions.

Il nous semble d'ailleurs que la question des attributs de Dieu regarde plutôt la théologie proprement dite que la philosophie. Selon nous, cette dernière entreprend au-delà de ce qui lui appartient lorsqu'elle veut pénétrer dans l'essence divine plus qu'il n'est nécessaire au but qu'on se propose dans cette partie de la science, c'est-à-dire lorsque, sortant du point de vue pratique et recherchant autre chose que les relations existantes entre Dieu et les hommes, elle s'étudie par suite à connaître en Dieu plus que la cause initiale, le créateur suprême, l'ordonnateur souverain des lois qui règlent l'univers brut et vivant ainsi que le monde des êtres libres.

Nous nous renfermerons strictement dans ces limites.

Selon nous encore, la question des attributs de Dieu doit être agitée en philosophie seulement dans le cas où l'on espère en tirer quelques fruits de l'ordre pratique. Or, elle peut être considérée comme féconde seulement dans deux circonstances, soit lorsqu'il s'agit de répondre à quelque objection et d'écarter les scrupules de l'incrédulité ou les erreurs de la curiosité, soit lorsqu'il y a à espérer d'en déduire quelque application utile dans la science : ces circonstances exceptées, il nous semble toujours plus dangereux qu'utile de traiter un sujet si difficile, qui présente mille occasions d'erreur. Trop souvent, en effet, l'homme conçoit Dieu à l'image de sa faiblesse ; il ne s'élève pas jusqu'à Dieu, mais il l'abaisse jusqu'à lui ; il lui prête des qualités qui sont seulement humaines ; il raisonne sur les attributs qu'il suppose en lui, comme sur des attributs purement humains ; et comme chacun comprend les qualités et les attributs qui sont de l'homme, ainsi qu'il les trouve en lui-même ; comme chacun est en toutes choses non pas seulement esprit mais encore chair, il arrive que chacun rapetisse l'Être universel aux proportions de son étroite nature, ce qui est un véritable scandale.

Dieu, comme on le sait, est défini par les phi-

losophes et les théologiens, l'Être qui existe par lui-même, qui n'a d'autre raison d'être que lui-même, l'Être absolu, l'Être par qui tout existe, *Ens per se, existentia per se;* les théologiens donnent à cette différence le nom d'aséité, *aseitas*. Les perfections que l'on fait ressortir de ce premier attribut sont au nombre de dix : 1° l'infinité ; 2° l'unité ; 3° l'indépendance et l'omnipotence ; 4° l'intelligence, la sagesse et la béatitude ; 5° la sainteté, la bonté, la justice et la véracité ; 6° la simplicité ; 7° l'immensité ; 8° l'éternité ; 9° la science ; 10° la prévoyance. Un seul argument suffit pour prouver tous ces attributs ; comment se pourrait-il faire que celui qui est la source de toute durée, de toute science, de toute vertu, de toute existence, ne fût pas le comble de la durée, de la science, de la vertu et de l'existence que ses créatures comprennent ? En un mot, pour résumer tous ces attributs, il suffit de dire que toutes les perfections et toutes les puissances que nous pouvons imaginer, même élevées au degré de l'infini, sont encore au-dessous de la vérité lorsqu'il s'agit de Dieu. L'homme, dans sa vie terrestre, toujours soumis, quant à la pensée et à l'acte, aux conditions de la successivité que lui impose son organisation matérielle, ne peut en ce monde, par aucun moyen, exprimer ni concevoir ce que c'est que la simultanéité, c'est-à-dire l'unité et l'infini dans la pos-

session des divers attributs que la logique l'oblige de donner au Créateur de toutes choses. A plus forte raison, l'homme pourvu seulement d'une connaissance bornée, ne pourrait-il imaginer mille autres attributs qui sans doute existent, mais dont nous n'avons aucune idée, car nous ne pouvons comprendre et imaginer que dans les limites qui nous sont assignées. Nous n'avons point cependant à nous plaindre quant à ces limites; car il nous est donné de connaître tout ce qu'il nous est nécessaire de savoir pour l'accomplissement de notre fonction terrestre, et pour apprécier nos devoirs. C'est en vertu de notre conviction à cet égard que nous allons essayer de traiter de celui des attributs de Dieu sous lequel la question de la création est nécessairement posée; nous voulons parler de la liberté ou de la volonté de Dieu. Les théologiens n'ont envisagé ce problème que du point de vue de Dieu et de son essence, en quelque sorte; nous nous en occuperons du point de vue de la création même. Nous commencerons par faire connaître l'opinion des théologiens, afin que l'on voie, lorsque nous viendrons à exposer nos propres opinions, que nous ne sommes ni téméraire, ni en dehors des habitudes reçues.

Lorsqu'il s'agit de la liberté de Dieu, les théologiens établissent une distinction entre les actes de Dieu hors de lui-même, tels que ceux par les-

quels le monde fut créé, et ses actes sur lui-même. Ils déclarent que l'Être suprême jouit d'une liberté parfaite dans ses actes extérieurs; mais il est certain, disent-ils, que Dieu n'est pas libre lorsqu'il agit en lui-même; par exemple, il n'est pas libre de ne pas s'aimer lui-même (1). La liberté de Dieu ne regarde ni son existence, puisqu'il existe nécessairement; ni ses connaissances, puisqu'il est de son essence de ne rien ignorer; ni les opérations intérieures de la Divinité, puisque la révélation nous apprend que le Père engendre nécessairement le Fils, et que l'Esprit saint procède nécessairement et du Fils et du Père, etc. (2).

Leibnitz soutenait, au contraire, que Dieu est libre en lui-même, d'une liberté absolue, pouvant agir ou ne pas agir, créer un monde ou ne pas le créer. Mais selon ce philosophe, cette liberté absolue est jointe dans Dieu à une *nécessité hypothétique*, qui découle de la perfection même de sa nature; en d'autres termes, Dieu, lorsqu'il se détermine, est libre dans la détermination qu'il prend; mais il ne l'est pas également quant à l'œuvre qu'il produira; par exemple, lorsque Dieu s'est déterminé librement à créer un monde, il se trouva aussitôt nécessité et par

(1) Philosophie de Lyon, t. II, cap. IX.

(2) L'abbé Para Du Phanjas. Métaphysique, p. 145, ax. 252.

sa sagesse, et par sa bonté, à donner à sa puissance la plus parfaite action, et à produire, parmi les ouvrages possibles, le plus parfait de tous. Ainsi que l'on se place par la pensée avant l'origine des temps et des choses, et l'on comprendra que Dieu, après s'être déterminé librement à créer le monde, a vu, par son intelligence infinie, une infinité de mondes possibles avec différens degrés de perfection, qui tous semblaient lui demander l'existence. Parmi ces mondes possibles, quel choisira-t-il de préférence? Ne pas choisir le meilleur et le plus parfait de tous, ce serait, dit Leibnitz, manquer ou de sagesse, ou de bonté, ou de puissance. Donc Dieu a été nécessité par ces trois attributs à créer le meilleur et le plus parfait des mondes possibles. Ces principes établis, Leibnitz en tire les corollaires suivans : 1° Dieu ayant créé le monde actuellement existant, il s'ensuit que ce monde est le meilleur et le plus parfait des mondes possibles. 2° Dieu ayant établi l'ordre présent des choses, il s'ensuit que cet ordre est le plus parfait parmi les possibles; et l'expérience, dit Leibnitz, ne dément pas la théorie; car, ajoute-t-il, l'ordre le plus parfait est celui où les lois les plus simples produisent, sans avoir jamais besoin d'être corrigées ou réformées, la plus grande abondance et la plus grande variété d'effets; or tel est l'ordre moral et physique, naturel et sur-

naturel que Dieu a choisi. 3° S'il y a quelque chose de répréhensible dans cet ordre moral et physique, c'est un vice qui doit être imputé, non au Créateur, qui a fait le meilleur et le plus parfait des ouvrages possibles ; mais à l'essence et à l'exigence intrinsèque des choses qui n'étaient pas susceptibles d'une plus grande perfection totale.

Malebranche aussi pensait que Dieu était tenu à faire les œuvres le plus parfaites possibles, et que cette perfection dans les œuvres consistait dans la simplicité et la fécondité des moyens par lesquels l'ouvrier atteint son but. Dieu, disait-il, n'agit jamais ou presque jamais par des volontés particulières, mais par des volontés et des lois générales. En conséquence les défauts que l'on peut trouver dans le monde existant, ne sont point un effet d'une volonté particulière de Dieu, mais une conséquence des lois générales.

Les deux opinions que nous venons de faire connaître ont été à peu près unanimement rejetées. Presque personne n'a voulu reconnaître cette *volonté nécessitée* qui fait de Dieu une liberté sans liberté. Il est inutile d'énumérer les argumens qu'on a opposés et la discussion qui s'en est suivie. Il est évident que dans cette circonstance on avait appliqué à Dieu des qualités humaines ; on a fait un Dieu à notre image, et l'on s'est éloigné de la vérité. Que signifient comme argumens des expressions qui se rappor-

tent à nos vertus humaines, lorsqu'on les applique sérieusement à Dieu, et que l'on prétend en conclure quelque chose sur sa puissance? Que signifient, par exemple, ces mots Dieu s'aime? C'est se tromper grandement, ce nous semble, que d'opposer de telles conceptions à la toute-puissance divine. Ainsi, pour citer un second exemple, la sagesse et la bonté sont des qualités relatives à nous seuls; nous sommes sages et bons vis-à-vis du *criterium* qui nous juge, et ce *criterium* est la volonté divine. Prétendrions-nous juger Dieu d'après le *criterium* qu'il nous a donné pour nous conduire nous-mêmes? Qui ne comprend que la volonté de Dieu étant l'unique source de ce que nous appelons sagesse et bonté, ces qualités sont uniquement relatives à nous, et non à celui dont la volonté est le principe et la loi de toutes choses? Si Dieu eût voulu que la sagesse et la bonté fussent autres que nous les connaissons, elles eussent été autres. L'existence ou plutôt la possibilité du mal physique sur la terre n'est point une objection; le mal est seulement relatif à nous; et nous avons déjà vu qu'il est une condition de la liberté dont nous jouissons, et de notre faculté de mériter ou de démériter. En définitive, conclure des attributs que nous donnons à Dieu, à sa puissance, c'est conclure d'une hypothèse que nous faisons, à limiter une puissance qui est manifeste; prétendre ne rien ignorer des

qualités de Dieu, c'est prétendre connaître son essence, ce qui est absurde, téméraire et contraire à toute bonne logique.

Nous trouvons dans la Philosophie de Lyon un argument emprunté à D. Lefrançois, qui répond parfaitement aux doctrines de Leibnitz et de Malebranche. « Vous ne pouvez contester à Dieu la liberté qu'en le supposant nécessairement déterminé à créer, ou par sa nature ou par une cause distinguée de son être : or, il est absurde de supposer Dieu déterminé par sa nature, puisque, étant l'être par soi, il est indépendant par sa nature des êtres à qui il peut donner l'existence. Il est encore absurde de supposer Dieu déterminé par une cause distinguée de lui, puisque tout ce qui existe n'existe que par lui. D'ailleurs cette cause devrait elle-même être déterminée par une autre, celle-ci par une troisième, et ainsi à l'infini. Par conséquent la création eût été impossible, parce qu'elle ne pourrait être que dans la supposition d'un nombre infini de déterminations épuisé. » Ce dernier argument nous paraît irréfutable. Venons à notre propre argumentation.

Nous ne pouvons concevoir que deux espèces de causes : la cause de l'ordre brut, qui est dépourvue de liberté et de volonté, et la cause qui possède la liberté de vouloir.

La puissance infinie, celle en qui réside, en

qui seule peut résider la faculté d'être universellement initiale et toujours première, cette puissance, en tant qu'infinie, ne peut être conçue que comme une volonté libre. Autrement la volonté en elle serait un accident nécessité; cette cause alors ne serait point infinie en durée, point première, point initiale, puisqu'il y aurait quelque chose d'antérieur à elle, à savoir, ce qui lui inspirerait accidentellement la volonté. Elle ne serait point infinie en puissance, puisqu'elle ne pourrait vouloir qu'en vertu d'un accident venant de quelque chose d'extérieur à elle. Et, si elle ne pouvait vouloir absolument ou infiniment, elle ne serait pas libre; car, liberté et volonté sont deux idées qui s'impliquent l'une l'autre, et qui sont essentiellement corrélatives.

Puisque la volonté libre est une condition essentielle d'une cause infinie ou première, il suit que toute cause dépourvue de liberté et de volonté est nécessairement un accident ou une cause seconde. Or, qu'est-ce qu'une cause seconde ou un accident? C'est quelque chose de non stable ou de mobile, quelque chose à quoi on peut ôter et ajouter, quelque chose qui peut commencer et finir.—Qu'est-ce qu'une cause de nature à être constamment et partout première, c'est-à-dire de nature infinie? C'est une cause à laquelle on ne peut rien ajouter, ni rien ôter. Quelle est, parmi les manières d'être que nous connaissons,

la manière d'être dont la cessation ou l'apparition ne change en rien la substance où elle est produite, la manière d'être qui peut exister ou cesser d'exister sans autre motif que la substance même où elle existe ou cesse d'exister? Il en est une seule, c'est la volonté ou la liberté. Un esprit peut vouloir éternellement ou changer de volontés, sans pour cela cesser d'être un esprit, sans cesser d'être libre. D'un autre côté, d'où viendrait, à ce qui est premier, un motif de nécessité? D'où viendrait, à ce qui est infini, un motif de contrainte? Évidemment de nulle part, puisque cela est premier et infini. Il faut donc conclure que Dieu est la cause essentiellement libre, et que la forme de cette liberté est la volonté.

S'il nous est impossible de concevoir la cause première et infinie autrement que comme une volonté absolument libre, il nous est également impossible de concevoir une volonté sans but.

La volonté complète se comprend sous deux formes, celle du but que l'on accepte, et celle des actes qui tendent vers le but accepté; mais en définitive ces deux formes ne sont qu'une seule et même chose : la volonté reste toujours identique à elle-même. La volonté peut être représentée comme un principe d'où découlent des milliers de conséquences, d'où ressortent des genres et des espèces. Or toutes les fois que l'on veut soit un genre, soit une espèce de la volonté

générale, on a cette volonté générale, et bien plus on ne veut soit le genre, soit l'espèce, que parce que l'on veut la généralité. Or cette généralité est précisément ce qu'autrement l'on appelle un but; les genres et les espèces sont les formes de la volonté par laquelle on tend vers ce but. Ainsi toujours la volonté est une; mais elle ne peut être une qu'à la condition du but. Supposez que celui-ci n'existe pas, il n'y a plus, pour reprendre l'exemple précédent, il n'y a plus de genres ni d'espèces; car il n'y a plus de principe qui puisse engendrer des genres et des espèces. Ainsi, au point de vue humain, celui qui a des volontés sans but, est un être désordonné, incomplet, malade ou fou.

On objectera sans doute que la volonté en Dieu ne peut être conçue de cette manière, parce que, ajoutera-t-on, il n'y a point de successivité en Dieu; tout y est simultané. Nous répondrons que la volonté en Dieu est certainement telle que nous venons de le dire; car on ne peut d'abord affirmer que la volonté et l'acte soient une seule et même opération; ensuite Dieu a créé la successivité, et il y intervient lui-même selon une certaine loi de successivité, ainsi que le prouvent la Géogénie ou la Genèse, et l'histoire des révélations faites à l'homme; enfin Dieu a créé des genres et des espèces dans les trois règnes, non pas simultanément, mais suc-

cessivement ; et de plus il conserve ces genres et ces espèces, qui sont manifestement établis selon un plan. Dieu a donc agi et agit encore dans un but ; Dieu a voulu et veut encore un but ; non pas que Dieu ait en lui-même rien de successif ; mais parce qu'il a voulu que la successivité fût.

Maintenant cherchons quel fut le but de Dieu dans la création? Ce n'est point une question nouvelle et qui n'ait pas été déjà résolue. Ce n'est point non plus une question de pure curiosité, et qui soit sans importance ; car l'idée que l'on se forme du but de Dieu dans la création exerce une grande influence sur le sens que l'on attache aux divers préceptes de la morale, et sur le sentiment que l'on apporte dans la pratique de ces préceptes. Cette idée devient pour l'esprit humain un principe à l'aide duquel il interprète et il conclut, à travers duquel notre faible vue voit nos devoirs et nos espérances. En effet, la question dont il s'agit étant résolue, on croit savoir quel est le dessein de Dieu ; par suite, on croit posséder le secret des devoirs qui nous sont imposés, et l'on ne tarde point à agir en conséquence. L'homme, étant convaincu qu'il connaît plus qu'il ne lui a été enseigné, se croit en droit, dans son zèle, non seulement de choisir parmi les préceptes révélés, mais encore d'en ajouter de nouveaux. On se permet donc de choisir parmi les devoirs imposés s'ils sont présentés comme

égaux, et l'on décide que tels ou tels sont les plus importans; si au contraire ces devoirs ne sont pas également recommandés, la prévention dont nous sommes préoccupés, nous porte encore à choisir; elle va même jusqu'à donner à certains préceptes un sens qu'ils n'ont pas. Supposons enfin que l'on respecte assez la loi morale pour *s'abstenir* de choisir et d'interpréter, l'*effet* de la prévention n'en existera pas moins; car toute prescription morale est une généralité dont il y a mille conséquences pratiques à déduire. Il arrivera donc que, selon la prévention dont l'on sera saisi, on conclura à telles conséquences plutôt qu'à telles autres, parce que les premières paraîtront plus conformes aux intentions que l'on prêtera à la Divinité dans ses œuvres. Enfin l'on pourra aller jusqu'à imaginer des *réglemens moraux*, et à leur donner l'importance de ceux-là même qui ont été révélés. On trouve dans l'histoire des religions plusieurs erreurs de ce genre. Ainsi de la doctrine du péché et de l'expiation, les peuples primitifs déduisirent la division des hommes en purs et en impurs, en enfans des dieux et en enfans du péché, et enfin en maîtres et en esclaves. Ainsi les Indiens et les Égyptiens, de la doctrine de l'expiation et du sacrifice, déduisirent celle de la hiérarchie dans les degrés du péché, et enfin le système politique des castes. Les chrétiens ne

furent pas exempts de ces erreurs. Ainsi les flagellans enseignèrent que le genre de mortification dont ils donnaient l'exemple était suffisant pour le salut ; ils furent condamnés dans le quatorzième siècle par le pape Clément VII, et poursuivis par l'inquisition ; cette secte néanmoins se reproduisit plusieurs fois. Elle partait évidemment de ce faux principe que l'homme est sur la terre seulement pour faire son salut personnel, et que la mortification a pour unique but ce salut même ; oubliant que la mortification est stérile si on la pratique dans d'autres vues que celles de la charité, c'est-à-dire de l'exemple à donner aux autres, ou de préparer son corps à obéir à tout ce que l'esprit lui prescrira. Les protestans ont commis des erreurs d'un autre genre ; ainsi quelques uns ont dit que la foi sans les œuvres suffisait pour le salut, etc. Nous ne doutons pas qu'en nous attachant à rechercher les hétérodoxies diverses de ce genre nous n'en trouverions un bien plus grand nombre ; mais les quelques exemples que nous avons cités, et qui se présentent en ce moment à notre souvenir, suffisent pour prouver l'importance de la question que nous avons soulevée, et la nécessité de s'en occuper.

Les théologiens catholiques prouvent que Dieu s'est proposé une fin dans l'œuvre de la création, par ce passage de l'Écriture : *Universa propter se-*

metipsum operatus est Dominus, le Seigneur a tout fait pour lui-même (Prov., c. 16, v. 4) (1). Il est en effet impossible de concevoir que Dieu ait fait quelque chose pour un autre que lui-même ; car autrement il ne serait plus l'Être suprême et initial ; l'Être suprême et initial serait au contraire celui en vue duquel Dieu aurait agi. Cette simple réflexion suffit pour démontrer la vérité du proverbe précité ; mais elle ne nous apprend rien sur l'intention de la Divinité dans l'œuvre des six jours. Quelques uns ont dit que

(1) Tournely De Deo, t. II, p. 562. — Quæ particula *propter,* ajoute Tournely, arguit causam finalem. *Cum Deus,* ait S. Thomas, quæst. 19, art. II, *alia à se non velit, nisi propter finem qui est sua bonitas, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus, nisi bonitas sua.*

Effectus divinæ volitionis, continue Tournely, in tempore productus, non habet, ex parte Dei, veram causam finalem. Sensus hujus propositionis est, quod nullus sit effectus qui, respectu Dei, sit causa cur aliud velit; et ratio est quia id sonaret imperfectionem, nempè quod Deus, à rebus externis et finitis, volitionum suarum finem mutuaretur. Vult quidem Deus omnes creaturas referri ut media ad bonitatem suam; vult quoque unam creaturam esse finem respectu alterius; sed, ex parte sui, non vult unam propter aliam, ut finem volitionis suæ. Id S. Thomas, I. part. q. 19, art. 15, rectè exprimit paucis verbis : *Vult ergo Deus hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc,* id est, licet Deus velit unum ad aliud ut finem referri, unum tamen non est causa cur aliud velit.

la création était un effet de sa bonté ; c'est comme si l'on disait qu'elle est un effet de sa puissance. Cette proposition ne nous apprend rien ; d'ailleurs on ne peut affirmer de la bonté de Dieu qu'elle soit, pour parler le langage de Leibnitz, la *nécessité hypothétique* qui a enchaîné la liberté du tout-puissant ; car ce serait affirmer que Dieu a manqué de bonté pendant la durée infinie des temps qui ont précédé notre monde, ce qui serait absurde. On ne peut pas dire que Dieu a créé l'homme pour l'homme lui-même ; car ce serait supposer qu'il n'existe point en Dieu de motif divin ; or Dieu avait un motif divin, car autrement il n'aurait point donné à l'homme une loi destinée à le conduire ; il ne lui eût point imposé de réglement moral ; cependant c'est ce que supposent les protestans livrés uniquement au culte de leur salut individuel par des voies seulement individuelles. Le catéchisme dit que Dieu a créé l'homme pour le connaître, l'aimer et le servir. Cet enseignement est parfaitement juste, mais il ne répond pas à la question que l'on soulève ici. En effet, connaître, aimer et servir Dieu, c'est connaître, aimer, et pratiquer sa loi. Or, cela ne nous dit point pourquoi la loi a été faite, ou, en d'autres termes, quel fut le but de Dieu dans la création.

Beaucoup de gens cependant se conduisent comme si la question était résolue, ou plutôt ils

la résolvent par leur conduite. Sans doute, ils n'ont jamais formulé une solution par la parole; mais ils la formulent dans un certain sens par leurs actes. Nous voulons parler de ceux qui se conduisent comme si le monde avait été créé pour leur plus grand bien; de tous ceux qui se disent élus, les rois, les princes et la plupart des riches. Ces gens sont les plus abominables égoïstes de la terre; car à la jouissance sans partage de toutes les choses de ce monde, ils joignent la sécurité de leur bien-être éternel. Ces gens se trompent sans doute; le *Vœ vobis divitibus* (Luc, 6, 24) fut adressé à ceux qui leur ressemblent. Mais il n'en est pas moins vrai qu'ils s'enferment dans le double égoïsme de leur fortune et de leur salut; mais il n'en est pas moins vrai que si rien ne peut les tirer de là, il faut l'attribuer au vague des solutions données sur le problème qui nous occupe. Tâchons donc de trouver les élémens d'une solution plus positive, et surtout plus en rapport avec la pratique morale que celles dont nous avons parlé.

Il n'est point difficile, ce nous semble, en examinant les faits mêmes de la création, d'en induire le but de celle-ci, ou au moins d'en tirer une connaissance ou un doute suffisant pour éviter les erreurs de choix ou d'interprétation dont il s'est agi précédemment.

D'abord, en examinant l'œuvre des six jours,

on remarque que la création a été successive, et que les êtres ont été produits dans un ordre tel qu'il est évident que les premiers ont été engendrés en vue des seconds, les seconds pour les troisièmes, etc.; de telle sorte que chaque création apparaît comme une condition sans laquelle ne pourrait exister celle qui la suit. En pénétrant plus profondément dans l'explication des six jours, on reconnaît sans peine, à l'aide de la science, que chaque formation est comme le sol sur lequel a été fondée la formation suivante, en sorte qu'on peut dire qu'elles ont eu chacune une fonction, non pas relative à elle-même, mais relative aux formations subséquentes. L'effet de chacune d'elles a été, pendant leur règne d'un jour, de modifier la nature entière, et, lorsqu'un autre règne a commencé, de le rendre possible et durable. L'homme est le dernier ouvrage de l'œuvre des six jours; mais l'homme est-il, comme le furent tous les êtres qui l'ont précédé et qui forment son domaine actuel, l'homme est-il une fonction ou un instrument créé par l'Être souverain pour préparer le sol où doit être implantée une formation nouvelle, une septième formation; ou bien l'homme est-il le dernier terme de la création? Voilà la question qu'il s'agit de résoudre.

Il est sans doute impossible à personne de dire d'une manière assurée, quelle est à cet égard la

volonté de Dieu ; mais il n'est pas impossible d'acquérir quelques probabilités hypothétiques sur ce sujet.

D'abord la création des six jours nous offre le plan d'une progression dont la raison est la volonté du Créateur. Expliquons-nous. Chaque jour de la Genèse nous présente une création supérieure à ce qui la précède, inférieure à ce qui la suit. Chacune de ces créations est un terme croissant à l'égard du terme antérieur, en sorte que le terme dernier est supérieur à tous les autres. Tous les termes antérieurs ont leur nécessité dans ceux qui les suivent, ou plutôt ils semblent motivés par ce fait qu'ils sont indispensables à ceux qui viennent après eux. Le dernier seul paraît sans motif et sans but. Mais dans une progression on ignore toujours la nécessité du dernier terme tant que l'on ne voit pas le terme qui suit. Cela donc ne change rien à la nature de la progression ; et il est tout simple que dans une œuvre telle que celle-ci, où la raison est une puissance infinie, des êtres finis comme l'homme n'aperçoivent rien au-delà de ce qui leur est montré. Il n'y a donc aucune objection à tirer contre l'avenir de la progression de ce que nous ne voyons rien au-delà du terme dont nous sommes le signe caractéristique. D'ailleurs toute progression se conçoit comme étant de sa nature indéfinie ; et l'esprit humain la perçoit telle, surtout

lorsque la raison que l'on y reconnaît est de nature infinie. En effet, la progression dont il s'agit ne présente elle-même aucune limite dans tout ce que nous en connaissons; elle sort du néant, pour apparaître sous un terme premier qui est plus que le néant. Elle a pour raison ou pour auteur une puissance infinie. Or, puisqu'elle est étendue en regardant dans la direction du passé, puisqu'elle a pour loi une raison infinie, pourquoi serait-elle immédiatement finie dans le sens de l'avenir? On n'en voit pas le motif, il semble probable au contraire qu'elle n'est point terminée.

A ce raisonnement, qui montre comment l'homme peut bien ne pas être le dernier terme de la création, mais qu'il pourrait être, au contraire, un passage à quelque chose d'autre, il y a une objection que nous devons mentionner.

La progression, peut-on dire, étant admise, il en résulte que la formation qui suivrait celle où nous sommes, serait plus parfaite encore que celle-ci; que par suite l'homme serait un être subordonné à quelque autre être supérieur. Or, il est enseigné que l'homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu : y a-t-il un être qui puisse être supérieur à celui qui représente cette image si ce n'est Dieu lui-même?

Non, sans doute, il ne peut rien exister de supérieur, parmi les créatures, à un être qui est fait

à l'image du Créateur lui-même ; mais il y a ici plusieurs distinctions importantes à proposer, et dont il faut tenir compte. D'abord l'homme n'est fait à l'image de Dieu que sous le rapport de l'esprit. Son âme seule est à cette ressemblance ; son corps ne rappelle que l'animalité. On n'ignore pas sans doute qu'il y eut, vers le quatrième siècle, une secte qui prétendit que l'homme esprit *et corps* était à l'image de Dieu, et en conséquence que Dieu avait un corps comme nous. Ces sectaires, auxquels on donna le nom d'anthropomorphites, furent peu nombreux, et ont été universellement condamnés. C'est que, dans la ressemblance qui est attribuée à l'homme avec l'Être éternel, il n'y a rien qui se rapporte à la chair ; il s'agit seulement des attributs, ou plutôt des facultés spirituelles, ainsi que nous le verrons plus bas. Or, si l'âme humaine n'est pas *perfectible dans son essence*, il n'en est pas de même du corps humain. Mais un perfectionnement dans les facultés et les aptitudes charnelles est-il, dira-t-on, un fait de nature à constituer un terme dans une progression? On ne peut conserver de doute à cet égard ; car dans les termes passés de la progression, il y en a plusieurs qui sont constitués uniquement par un perfectionnement dans des organismes matériels. L'étude de la série végétale et animale met cette affirmation hors de doute.

Si les choses devaient se passer ainsi que nous venons de le supposer dans la réponse précédente, c'est-à-dire si l'homme spirituel devait, dans une époque future, être doué d'un organisme plus parfait, la première partie de l'objection s'évanouirait, à savoir, celle où il était dit que l'homme serait un être subordonné à quelque autre supérieur à lui. Nous n'avons donc pas à insister sur ce détail de l'argument que nous nous sommes opposé. Mais nous n'avons pas épuisé la liste des raisonnemens que l'on peut faire valoir contre notre hypothèse. En voici d'autres :

On nous demandera à rendre un compte complet de la progression indéfinie que nous supposons possible et même probable dans le sens de l'avenir ; on nous sommera, par exemple, et en s'appuyant de ce que nous avons fait pour le septième terme hypothétique, de nous prononcer d'une manière également positive sur le perfectionnement qui pourrait constituer un huitième et un neuvième terme dans la progression commencée. Nous avouons que nous sommes, à l'égard d'un avenir si éloigné, dans une impuissance absolue ; mais cette impuissance n'est pas un motif de nature à faire repousser la probabilité hypothétique que nous avons déduite de l'examen du passé et de la nature d'une progression. La capacité que l'on n'a pas ne prouve

rien contre la capacité que l'on possède; et je dis plus : ce n'est pas sans raison, sans doute, qu'il a été donné à l'homme de concevoir certaines choses comme possibles, et de n'en pas concevoir d'autres. Tout homme véritablement religieux comprend que les limites imposées à l'esprit humain, comme les possibilités qui lui sont accordées, ont été créées dans un but; il comprend qu'*il est sage* de respecter les unes et d'user des autres; enfin, dans sa confiance, dans l'intention qui a présidé à la création des unes et des autres, il comprend que les limites comme les possibilités données à nos esprits, n'ont d'autre fin que le plus grand bien de notre vie terrestre elle-même. Tout ce qui dépasse notre puissance de conception, nous est inutile à connaître; car ce serait une connaissance sans fruit, complétement stérile *pour nous*; au contraire, ce qu'il nous est donné de comprendre, nous apporte toujours une certaine fécondité pratique. Ainsi, admettons pour un moment que la probabilité hypothétique émise plus haut, soit reconnue véritable; il en résultera que les hommes sont une fonction dans l'ordre de la création, ouvriers d'une œuvre dont ils ne doivent pas profiter, et par suite non seulement que la loi du devoir et du dévouement est la loi absolue, mais encore que nul homme n'est sur terre pour lui-même, qu'il y est venu non pour accomplir un travail

stérile dont le bénéfice serait pour lui seul, mais pour rapporter un bénéfice à son maître, ainsi qu'il est dit dans une admirable parabole de l'Évangile (1). En effet, que voyons-nous en observant la réalité de la situation où chacun de nous, quel qu'il soit, est placé dans ce monde? Nous sommes appelés à trois espèces d'œuvres, différentes en elles-mêmes, mais parfaitement corrélatives en ce qu'elles se servent les unes les autres : nous sommes appelés à modifier notre propre organisme en y développant certaines aptitudes, et en refrénant certains appétits; à modifier nos semblables par notre dévouement, en les enseignant et en les aidant de toutes nos forces; enfin à modifier profondément les règnes animal, végétal et minéral, qui nous sont complétement soumis. Nos pères ont déjà beaucoup fait dans ces trois directions; ils ont modifié de telle sorte leur organisme qu'ils nous ont transmis une chair meilleure que la leur, c'est-à-dire plus obéissante aux exigences de l'esprit; ils ont amélioré le système social; ils ont dominé et modifié la nature brute et vivante; nous sommes appelés à continuer l'œuvre de nos pères. Or, que représente un pareil travail? N'est-il pas évidemment une œuvre de préparation? Mais passons à une autre objection.

(1) Ev. S. Math., c. xxv, v. 14. S. Luc, c. xix, 12 à 27.

On nous opposera que, si notre hypothèse était vraie, il en résulterait que le Créateur a été cruel à notre égard ; car, pourquoi n'a-t-il pas de suite créé la perfection complète? pourquoi nous a-t-il mis dans un corps rempli de passions qu'il condamne? pourquoi sommes-nous placés en face d'un monde et d'une nature rebelles, etc.? Cette objection est sans portée; car cette suite de questions peut en définitive être comprise dans celle-ci : Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde? Sans doute, Dieu, en le faisant, a eu un motif; et ce motif est la cause de tout ce dont nous nous plaignons. Or, nous ne connaissons point ce motif. D'ailleurs il est hors de toute raison de dire que Dieu, en nous créant selon une certaine imperfection relative, aurait été injuste envers nous. En effet, sommes-nous malheureux de posséder l'existence? N'est-ce pas une immense consolation, dans nos petites misères, d'espérer une existence et un bonheur infinis, et de l'acheter au prix des labeurs d'un instant? N'est-ce pas une tâche magnifique et glorieuse que d'être associés dans l'œuvre de la création par le Créateur lui-même? Qu'avions-nous donc fait avant d'exister, pour être ce que nous sommes, pour être appelés où nous sommes appelés? Comment pourrions-nous mériter l'amour de Dieu et celui de nos semblables, si l'occasion de quelques sacrifices et de quelques efforts ne nous avait été

donnée? Et lorsque Dieu veut bien nous tirer du néant, nous faire libres et éternels, nous assigner une fonction qui nous donne moyen de nous faire aimer de lui pour nos propres mérites, une fonction qui nous donne le moyen d'avoir chacun un droit personnel à son amour et à ses récompenses, nous oserions nous plaindre! Non, nous ne saurions trop remercier celui auquel nous devons le jour, et qui s'est abaissé à ce degré de bienveillance de nous dire qu'il tiendrait compte à chacun de nous, même des difficultés qu'il aurait rencontrées à accomplir la loi. La bonté de Dieu est extrême, infinie, incompréhensible!

L'objection dont il s'agit n'est d'ailleurs soutenable sous aucun rapport. Supposez qu'un homme vienne accuser le Créateur parce qu'il est né aujourd'hui, plutôt que dans le treizième siècle, plutôt que dans le premier, aujourd'hui plutôt que demain et après-demain : on dirait à cet homme que chaque jour a eu et aura sa tâche; que chaque jour aurait pu et pourrait se plaindre; et enfin, que s'il compare la somme des biens qu'il a reçue, à la somme des maux qu'il éprouve, il trouvera l'une énorme et l'autre bien petite. Toutes ces objections ont une source commune, l'égoïsme; celui qui agit, n'y pense jamais.

Ainsi, notre hypothèse sur le but de la créa-

tion actuelle, reste probable. On ne peut l'affirmer comme vérité; on ne peut non plus la nier comme une erreur. Elle a même une conclusion morale qui en commande l'examen sérieux. En effet, elle tend à donner une raison de plus quant à l'utilité et à la nécessité de toutes les pratiques que prescrit la morale.

Mais, quand même cette proposition serait rejetée, il existe encore d'autres argumens pour prouver que Dieu, en créant l'homme, a eu un autre but que l'homme lui-même; ou, en d'autres termes, en créant l'individu humain, a eu un autre but que cet individu humain; et ces argumens sont autrement positifs que celui dont nous venons de nous occuper.

La loi révélée impose à chacun de nous, comme nous l'avons dit tout à l'heure, trois devoirs : l'un à l'égard de nous-mêmes, dont la conséquence est de modifier notre organisation physique originelle, afin de la transmettre meilleure à nos descendans; l'autre à l'égard des autres hommes, c'est celui d'où résulte l'état social; le troisième enfin résulte des conditions de notre existence matérielle, et il a pour conclusion de transformer la matière même du globe. Donc, nul homme, quel qu'il soit, n'est ici-bas pour lui-même; donc les hommes ne peuvent se considérer comme le but de la création. Ils sont fonctions d'un ensemble, ouvriers solidaires d'une œuvre

qu'ils ignorent, mais qu'ils accomplissent en suivant la loi qui leur a été donnée. Celui qui, sous quelque prétexte que ce soit, s'enferme en lui-même, manque à sa fonction et à son devoir.

Nous terminerons en ce lieu les considérations sur la volonté divine. Nous avons atteint le résultat que nous devions nous proposer ; car nous croyons avoir prouvé que l'ontologie n'autorise point les vanités individuelles dans lesquelles tant de gens se sont posés, et se posent encore tous les jours ; nous croyons avoir montré qu'il n'y a pas rationnellement de justification probable pour celui qui ne fait rien soit pour agir sur le monde brut, soit pour améliorer la société humaine, et que la perfection personnelle elle-même n'a d'autre fin que les autres. Nous croyons enfin avoir assez fait pour inspirer un doute salutaire à ceux qui seraient tentés de croire que le but de la création est en eux-mêmes.

§ IV. — De la Trinité.

Nous avons hésité quelque temps avant de nous décider à comprendre cette question dans notre traité d'ontologie ; elle nous paraissait du nombre de celles qui appartiennent spécialement à *la théologie*. Nous n'avions d'ailleurs rien à prouver, ni rien à rejeter, ni rien à ajouter dans ce sujet ; car notre croyance est la croyance catholique. Mais nous avons réfléchi qu'il nous était impossible de donner une théorie de l'âme humaine, sans avoir d'abord exposé la doctrine de la Trinité divine ; en outre, nous avons pensé que nous écrivions particulièrement pour une classe de lecteurs qui est complétement étrangère à *la science théologique*, et par suite nous nous sommes dit qu'il serait utile de leur faire connaître quelles étaient les principales déclarations de l'Église sur ce mystère, quelles étaient les principales explications qui en avaient été données, quelles étaient celles qui avaient été rejetées, quelles étaient enfin celles qui étaient acceptées ou tolérées. Il nous a paru que ce travail aurait pour résultat de donner à nos lecteurs l'intelligence des décisions de l'Église sur ce sujet, de leur montrer quelle est la véritable théorie de la Trinité, et en définitive de leur prouver que

cette théorie est une doctrine aussi raisonnable que vraie. Ces réflexions nous ont décidé.

Antérieurement au christianisme, les hommes avaient déjà le sentiment vague d'une Trinité présidant à la formation et à la conservation de l'univers. Soit que ce sentiment fût le reste affaibli d'une révélation oubliée, soit qu'il fût une perception obscure de l'esprit humain se représentant lui-même dans cette conception, il est certain que chez beaucoup de peuples le nombre trois était considéré comme saint. Mais il faut remarquer qu'en aucun lieu, aucune intelligence ne s'était élevée jusqu'à comprendre que le même être pût être un et triple à la fois. Ainsi, chez les Indiens on enseignait que Dieu n'avait pas de rapports directs avec le monde ; il avait engendré une Trinité, Brahma, Shiven et Wichnou, qu'il avait chargés de l'arrangement et de la direction de l'univers. Chez les pythagoriciens, le nombre trois était sacré ; mais comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, ce nombre était considéré comme composé réellement de trois entités diverses, dont l'une unissait les deux autres. Platon aussi admettait une certaine Trinité ; mais c'est quelque chose d'obscur, d'indéterminé, qui présente cependant justement assez de clarté pour faire reconnaître qu'il n'y existe pas même une apparence d'analogie avec la Trinité chrétienne. Sous ce rapport

il faut admettre dans le platonicisme ancien deux périodes, la première qui est celle de Platon lui-même, la seconde qui est celle des platoniciens d'Alexandrie. Plotin, dans le troisième siècle de l'Église, refit la Trinité platonicienne à l'image de celle qui était exposée dans les écoles chrétiennes. Or, nous ne devons pas tenir compte de cette dernière doctrine; car elle n'est rien de plus qu'une copie altérée, une hérésie arrangée par quelques antagonistes du christianisme. Occupons-nous donc seulement de celle de Platon. Il est assez difficile, nous le répétons, de reconnaître ce qu'il a voulu enseigner sur ce sujet. Plusieurs érudits qui ont spécialement traité cette question l'ont déclarée insoluble. La plupart des philosophes admettent cependant que cette Trinité était ainsi composée : Dieu, l'Être éternel, le *nous*, νοῦς, souverain; le *logos*, λόγος, c'est-à-dire *l'idée* archétype du monde; et enfin l'âme du monde ou le monde, c'est-à-dire trois existences séparées ne formant point unité (1). Ce n'est qu'après la révélation chrétienne que la doctrine de la Trinité fut rigoureusement formulée ainsi que nous la possédons aujourd'hui.

La doctrine de la Trinité divine, c'est-à-dire de Dieu un et triple, *Dei uni et trini*, fut long-

(1) Bergier, *Dict. de théologie*, t. III, p. 213. — H. Ritter, t. II, p. 289 à 315. — Barthélemy, t. IV.

temps enseignée dans l'Église, et défendue contre les païens de la même manière que toutes les autres pratiques morales par lesquelles les chrétiens se distinguaient de la société dans laquelle ils vivaient. L'Église intervint par ses conciles pour donner des décisions seulement lorsque la doctrine enseignée fut contestée par des chrétiens. Jusqu'au moment où l'erreur et l'hérésie l'appelèrent à formuler des décrets, elle ne pouvait se douter que ses enseignemens dussent être mis en doute par des hommes qui comptaient parmi ses membres. Le symbole des apôtres, ainsi appelé parce qu'il fut composé par les apôtres eux-mêmes, resta l'unique signe de la foi commune pendant les trois premiers siècles. L'unité et la trinité de Dieu y sont positivement affirmées, ainsi que chacun peut s'en assurer. On y déclare, en effet, que Jésus-Christ est le Fils unique de Dieu, et qu'il a été conçu du Saint-Esprit, etc. Dans le commencement du quatrième siècle, Arius soutint que Jésus-Christ n'était pas de la même nature que le Père, et que par conséquent il n'était appelé Dieu que dans un sens impropre. Cette hérésie qui envahit rapidement la plus grande partie du monde romain, dont l'effet certain était de rendre chacun libre de considérer la loi évangélique comme une opinion humaine, et par suite de rentrer dans l'anarchie morale dont on sortait à peine; cette hérésie,

dont la conclusion a été le mahométisme, rendit indispensable un nouveau symbole de foi. Le concile de Nicée fut assemblé en 325, et, sentant la nécessité de préciser les termes de manière à rendre impossible toute interprétation contraire à ce qui avait été reçu et professé jusqu'à ce jour, il déclara que Jésus-Christ ou le Verbe était Dieu de Dieu, *Deum de Deo*, consubstantiel au Père, *consubstantialem Patri*, etc. Dans le siècle suivant, Nestorius, qui occupait le siége de Constantinople, enseigna qu'il y avait deux personnes en Jésus-Christ, la personne divine et la personne humaine. Saint Cyrille se constitua l'adversaire de Nestorius, et l'avis de saint Cyrille fut approuvé dans deux conciles successifs, tenus, l'un à Rome, l'autre en Égypte. Nestorius ne se tint pas pour battu. On fut donc obligé d'assembler un concile général, qui se réunit à Éphèse en 431. Là Nestorius fut condamné et déposé; là il fut déclaré que l'Église avait toujours eu pour croyance qu'il n'y avait qu'une seule personne en Jésus-Christ, et que telle était la vraie doctrine. Vint ensuite l'hérésie d'Eutychès, abbé d'un monastère de Constantinople: celui-ci disait qu'il n'y avait qu'une seule nature en Jésus-Christ; il eut pour partisans presque tous les moines de Palestine. En 451, un quatrième concile œcuménique, composé de cinq à six cents évêques, fut assemblé à Chalcédoine.

L'opinion d'Eutychès y fut condamnée, et l'on déclara qu'il y avait deux natures en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine, qui s'y trouvaient, ajoutèrent les légats du pape, *sans être changées, confondues, ni divisées.* Par cette dernière décision, la doctrine sur la seconde personne de la Trinité se trouva complète. Voyons maintenant par quels accidens l'Église fut contrainte de préciser également la doctrine sur le Saint-Esprit. Dans le quatrième siècle, Macédonius, patriarche de Constantinople, enseigna que le Saint-Esprit n'était point une personne divine, mais une créature. Cette hérésie ne fit point de grands progrès; elle n'ouvrait point, comme celle d'Arius, la voie aux passions que la révélation était venue réprimer; elle ne permettait point, comme celle d'Arius, de rester païen tout en se donnant le nom de chrétien. Néanmoins les macédoniens furent cités au concile de Constantinople en 381, et ils y furent condamnés. Ce concile, dans le symbole qu'il dressa et qui est le même que celui de Nicée, sauf quelques additions, se borna à affirmer que le Saint-Esprit procède du Père. Cette rédaction incomplète fut l'origine du schisme grave qui sépare encore aujourd'hui l'Église grecque de l'Église latine. La première soutient que le Saint-Esprit ne procède que du Père; la seconde, qu'il procède du Père et du Fils. La dernière hérésie est celle

des sociniens ; elle commença dans le seizième siècle. Selon quelques uns d'entre eux, par personnes on ne doit entendre que les opérations diverses de Dieu (1) ; mais cette opinion a été facilement repoussée et mérite même à peine une réfutation. En effet, une opération est quelque chose de passager et d'accidentel, qui ne présente rien de semblable à ce que l'on entend par la Trinité divine ; car celle-ci est quelque chose d'éternel, et en quelque sorte d'essentiel à Dieu. Ainsi la volonté qui a produit le monde, est une opération ; tandis que la puissance par laquelle il a été créé est un attribut éternel, inhérent à la souveraineté infinie. Il y a donc une grande différence entre la signification du mot opération, et ce que l'on a voulu désigner par celui de personne. Les sociniens ont soutenu que les Pères n'avaient pas voulu, par ce terme, personne, indiquer autre chose que ce qu'ils soutenaient eux-mêmes ; car, ajoutaient-ils, l'expression *persona* servait à désigner chez les Latins le masque dont les acteurs se couvraient le visage, et le substantif grec analogue, προσωπεῖον ou πρόσωπον, était employé dans le même sens. Or, il se trouve encore que cette assertion n'est pas exacte. Le mot qui fut employé le premier pour désigner les personnes de la Trinité fut celui

(1) Bergier, *Dict. de théologie*, passim.

d'*hypostase ;* on disait les trois hypostases. Plus tard on employa celui de personnes, et alors on entendait par là ne désigner rien autre chose que ce que nous entendons nous-mêmes (1).

De tout ce qui précède, il résulte que la doctrine catholique est la suivante : il y a un seul Dieu en trois personnes : le Père, le Fils ou le Verbe, et le Saint-Esprit ; le Fils est engendré du Père ; le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ; ces trois personnes sont consubstantielles et coéternelles. Le Fils s'est fait homme ; il s'est appelé Jésus-Christ : il y a en Jésus-Christ deux natures, la nature divine et la nature humaine, et une seule personne. Tel est le symbole de foi que l'on récite tous les jours à la messe.

La doctrine catholique de la Trinité est l'une des grandes difficultés dogmatiques que repoussaient les philosophes anciens, et qui a embarrassé les philosophes modernes. Elle leur paraissait inintelligible. On enseigne même universellement dans l'Église que c'est un mystère dont l'esprit humain ne peut pénétrer la profondeur. C'est, autant qu'il nous en souvient, à l'occasion de quelques parties de ce dogme que Tertullien a prononcé ces mots remarquables : *Credo quia absurdum.* En effet, disait-on, si la doctrine avait été une œuvre purement humaine inven-

(1) Bergier, *Dict. de théologie*, au mot *Personne.*

tée pour nous tromper, on eût fait en sorte que cette doctrine fût le plus conforme possible à la raison humaine, et par suite le plus acceptable possible. Or, il en est tout autrement ; elle semble choquer la raison dans ce qu'elle renferme de plus important : donc elle n'est point une œuvre humaine, imaginée pour nous tromper, mais l'enseignement d'une vérité difficile à comprendre parce qu'elle ne tombe point sous le sens de la pratique usuelle, enseignement qu'il faut recevoir et croire à la manière des enfans, qui reçoivent mille vérités inintelligibles pour eux, les croient avant de les avoir comprises, et finissent cependant par les comprendre uniquement parce qu'ils y ont cru.

Cette doctrine cependant n'est point si inintelligible qu'elle le semble au premier coup d'œil : il nous paraît au contraire qu'elle jette la lumière la plus vive sur la nature de l'esprit souverain et de tout esprit. Mais, pour comprendre quelque chose à cet égard, ce n'est point au point de vue de la connaissance de Dieu qu'il faut se placer : à cette hauteur l'œil est ébloui ; l'immensité de l'infini nous apparaît et nous confond ; il faut élever moins haut ses prétentions, et se placer au point de vue de la connaissance de l'homme. Il a été dit que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or, si nous saisissons bien ce qu'il y a d'essentiel dans cette image et cette ressemblance, nous aurons une

notion suffisamment claire de la Trinité divine elle-même. C'est en effet de cette manière que la plupart des Pères, saint Ambroise, saint Augustin, saint Bernard, ont cherché à donner une idée de la Trinité. Bossuet et plusieurs théologiens ont également employé ce moyen. Nous imiterons leur exemple ; mais afin de ne point nous répéter, nous renverrons cette discussion au paragraphe où nous traiterons de l'âme humaine.

Le lecteur alors rendra grâce à la fermeté des Pères et des conciles dans la foi, à leur méthode dans l'usage des textes, à leur refus de toute espèce d'explication, à leur tenacité à ne rien accorder aux exigences du rationalisme ou de la science syllogistique de leur siècle ; car cette fermeté nous a conservé l'un des enseignemens dogmatiques les plus importans, contenus dans les livres sacrés, et l'une des preuves les plus fortes de la sainteté de ces livres. Car c'est un miracle qu'un enseignement qui a choqué, pendant tant de siècles, l'intelligence de tant de gens, arrive enfin un jour à être reconnu comme une des vérités les plus lumineuses et les plus fécondes qu'il nous soit donné de connaître.

Nous allons en donner un exemple en proposant une explication qui nous semble possible de l'une des parties du dogme catholique qui, de tout temps, a paru l'une des plus mystérieuses.

Nous choisissons celle dont nous n'aurons point occasion de nous occuper, lorsqu'il s'agira d'exposer ce que c'est que la Trinité de l'âme humaine. Nous voulons parler de l'enseignement qui nous apprend qu'il y a en Jésus-Christ deux natures et une seule personne. Ce fait de deux natures aussi différentes que la nature humaine et la nature divine, unies cependant de manière à ne former qu'une seule personne, bien que l'une et l'autre restent entières, et parfaitement divisées; ce fait est l'un de ceux qui semblent le moins accessibles à l'intelligence humaine.

Cependant si nos lecteurs veulent bien reprendre la théorie de l'idée que nous avons exposée dans notre premier volume, ils reconnaîtront qu'il ne pouvait en être autrement. En effet, puisqu'il est prouvé par les faits que nulle idée n'existe, dans un être humain ou dans notre condition actuelle, sans qu'il y ait, en même temps, et un acte de l'esprit, et une impression cérébrale, il est évident que, quel que soit le nombre des natures spirituelles qui concourront ensemble à un acte spirituel, il n'y aura jamais qu'un seul système d'impressions cérébrales correspondantes; car il n'y a qu'un seul cerveau. Ainsi, quel que soit le nombre des natures spirituelles agissant pour un seul acte, sur un seul cerveau, il y aura unité d'idée, unité de personne, etc. Nous inviterons nos lecteurs à réflé-

chir sur cette explication, et nous les prions de remarquer en même temps que, soit qu'on rejette, soit qu'on accepte la théorie, il y a, au moins, à tirer de cet exemple, cette conséquence: qu'il est absurde de nier un mystère parce que nous ne le comprenons pas; qu'un secret incompris n'accuse que l'incapacité scientifique de ceux qui ne le comprennent pas; que tout ce qui dépasse notre puissance explicative est mystère vis-à-vis de cette puissance, et cesse de l'être lorsque cette puissance est accrue; enfin qu'une révélation ne serait pas ce qu'elle est, si elle ne contenait un enseignement supérieur à toute la science humaine, et si elle n'était propre par suite à donner un but à cette science.

§ V. — De la Création.

Ce mot a divers sens dans le langage usuel ; mais en philosophie il a une signification fixe. La plus ancienne définition qui en ait été donnée dans nos écoles est celle-ci : *Creatio est productio entis ex nihilo;* créer c'est engendrer quelque chose de rien. Mais la définition adoptée depuis la rénovation des sciences nous semble préférable ; la voici : Créer, c'est produire des êtres par le seul vouloir ; *productio rei per imperium.* Il est vrai que cette dernière définition ne décide pas la question que la première supposait résolue, savoir, s'il est possible de faire quelque chose de rien. Mais cette question elle-même, qu'il est d'usage de traiter sous le titre placé en tête de ce paragraphe, cette question en est-elle réellement une, et n'est-elle pas un véritable non-sens dans la science moderne ? Voilà ce qu'il s'agit d'examiner.

Rien et quelque chose sont deux expressions corrélatives opposées. Nous savons très bien ce que c'est que quelque chose ; nous savons que c'est un être doué de propriétés et qui les manifeste dans un certain ordre de relations ; mais nous ignorons complétement ce que c'est que *rien ; néant* n'est rien de plus qu'un terme de

logique qui équivaut à la négation de l'existence. Affirmer que Dieu, par exemple, ne peut rien tirer du néant, c'est faire un jeu de mots pitoyable, c'est donner au néant, c'est-à-dire à un terme de logique, une valeur d'existence, ou une puissance qu'il ne peut avoir. Affirmer que le néant ne peut rien produire de lui-même, c'est dire quelque chose d'exact, parce que c'est comme si l'on assurait que rien n'est jamais plus que rien. Mais se servir de cette formule que la création est l'action de tirer un être du néant, c'est, nous le répétons, reconnaître que rien est quelque chose. En supposant en effet que Dieu soit seul dans le monde, on ne conçoit pas où est le néant; car ce serait accepter qu'il y a dans le monde deux êtres existant par eux-mêmes, ce qui est absurde dans les termes et en logique; car si l'on admet la possibilité de deux êtres existant par eux-mêmes, on est forcé de conclure qu'ils sont également infinis, puisque tout être existant par lui-même est nécessairement infini. Or deux infinis ne peuvent exister simultanément, puisqu'ils se borneraient nécessairement l'un l'autre dans une multitude de sens, dans l'usage d'une multitude de facultés, c'est-à-dire qu'ils se réduiraient l'un l'autre, sous certains rapports, à la qualité d'êtres finis.

Le néant donc ne commence, ou, pour nous servir d'un langage plus rigoureux, il n'y a pos-

sibilité de se servir du mot néant que lorsqu'il y a possibilité de parler des êtres créés et finis, auxquels on peut opposer le non-être. Il n'y a point de néant avant la création ; et après la création néant signifie seulement que les êtres créés ont commencé d'exister, qu'ils cesseront d'exister, qu'ils pourraient n'avoir pas été créés, que d'autres auraient pu être créés à leur place, etc. En un mot, *rien* ne représente point une substance, il n'est qu'une négation. Cependant dans le dix-huitième siècle il s'est trouvé des gens qui se sont servis de l'axiome : *Ex nihilo nihil; de rien il ne vient rien*, pour mettre en doute la création. Or que prouve cet argument? La question n'est jamais de savoir si rien peut produire quelque chose, c'est au contraire comment quelque chose a engendré quelque chose.

On peut faire une objection analogue et pareillement insoluble à ceux qui pensent que la matière est coéternelle à Dieu. Si la matière était coéternelle à Dieu, il s'ensuivrait qu'elle existerait par elle-même ; si elle existait par elle-même, il s'ensuivrait qu'elle serait infinie ; si elle était infinie, il s'ensuivrait que Dieu n'est pas infini, et qu'elle-même ne le serait pas davantage ; conséquence absurde, et d'où ressort la fausseté de l'affirmation première d'où nous l'avons tirée. Au reste, à quoi servirait d'admettre

la coéternité de la matière avec Dieu? N'est-il pas vrai que la cause est toujours antérieure à l'effet? or la cause s'appelle Dieu; l'effet s'appelle matière; donc Dieu est antérieur à la matière. Si la matière existait par elle-même, si elle était infinie, elle ne serait point passive et inerte. Elle serait, en un mot, tout autre que le raisonnement nous la fait concevoir, tout autre que l'expérience nous la montre. Or si elle n'existe pas par elle-même, si elle n'est pas infinie, nécessairement elle a été créée.

Ces réflexions suffisent, il nous semble, pour écarter les difficultés dont des hommes imbus des traditions plato-aristotéliciennes ont obscurci le fait de la création. D'ailleurs, ainsi que nous l'avons vu précédemment, l'examen approfondi de ce qui existe, conduit à la nécessité de reconnaître une cause initiale; on donne aux actes de cette cause le nom de création; donc toute observation qui a pour fin de borner la puissance de cette cause, va nécessairement à nier les faits même de la science par lesquels on en démontre la présence; elle est en même temps stérile et nuisible; n'eût-on pas d'autres motifs, il faudrait la repousser; et si nous-même nous nous sommes occupés de résoudre les quelques objections précédentes, c'est dans l'unique but de ne point laisser ce paragraphe incomplet. Nous le terminerons par quelques mots de métaphysique, ou

plutôt quelques propositions sur la théorie que l'homme peut se faire de l'activité de Dieu quant à la création. Nous avons hésité quelque temps à insérer ce petit travail; car nous le trouvions nous-même très hardi, et peut-être trop nouveau. Cependant nous avons réfléchi qu'il pouvait en ressortir de grandes lumières propres à éclairer ce qui suivrait; nous avons vu en outre que les considérations dont il se composait, si elles étaient acceptées, auraient pour conséquence de produire une impossibilité de plus au matérialisme, et surtout au panthéisme, et nous nous sommes déterminé.

Pour se faire une théorie des actes de Dieu dans la création, il faut commencer par définir ce que l'on entend par *acte*.

Un acte n'est point la même chose que l'action, ni que l'activité. L'activité est le principe de l'action; l'action est, au point de vue de Dieu, une pure détermination de l'activité, et, au point de vue humain, le rapport entre l'activité et quelque chose qui n'est pas l'activité. L'acte est le résultat de l'action.

Donc l'activité peut être conçue comme infinie en durée et en étendue; mais l'action, au contraire, est de sa nature finie en durée, car elle est nécessairement postérieure à l'activité; mais elle peut être infinie en étendue. L'acte n'est jamais plus que ce que l'action le fait être; il n'est

point infini en durée, car il est postérieur à l'action ; et il est contenu dans les limites que l'action a reçue elle-même, ou qu'elle lui impose. Il n'est point non plus infini en étendue ; car il est autre chose que l'action ; il est moindre qu'elle ; il est limité par elle.

Tout acte donc est un effet ou un produit qui est séparé de l'action qui l'a engendré. Tout acte est une existence isolée par cela seul qu'il est produit.

En conséquence l'idée d'acte nous présente celle d'un produit de nature finie et existant, pendant sa durée, en quelque sorte par lui-même.

Ces définitions étant acquises, on peut s'en servir, ce nous semble, pour acquérir une idée nette de la création.

La création est un acte de Dieu, et comme telle finie, séparée de l'activité qui l'a produite, indépendante jusqu'à un certain point.

Mais un acte peut être un produit complétement passif, complétement immobile, ou doué lui-même d'une certaine puissance d'activité.

Un acte purement passif, immobile ou inerte, selon l'expression des physiciens, nous présente l'idée abstraite de matière, ou celle du chaos des anciens. Il peut exister seul.

Lorsque l'on cherche quelles sont au contraire les conditions imaginables d'existence d'un acte

actif, on reconnaît qu'il ne peut être conçu existant sans un sujet déjà créé sur lequel il exerce la puissance d'activité qui lui est donnée. Ainsi un acte actif suppose la préexistence d'autres actes, ou au moins de passivités destinées à lui servir de sujets.

Si l'on recherche ensuite quelles sont les espèces diverses d'actes actifs ou de forces créées que l'esprit humain peut concevoir, on trouve qu'il n'en conçoit de lui-même que deux espèces opposées, les forces fatales ou dont les actions sont nécessitées, et les forces libres. La puissance d'affirmation, ou l'intelligence accordée à l'homme, ne peut s'élever au-delà; mais il n'en faut pas davantage pour lui donner la conception positive que le Créateur a produit le monde selon un plan, qu'il y a eu successivité dans la création; et pour l'autoriser par suite à rechercher quel est ce plan, quelle est la loi de cette successivité. C'est ce que nous ferons nous-même dans le prochain paragraphe sous le titre de *Progrès*.

Que si on nous demandait si nous croyons que la liberté du Créateur ait été réellement enchaînée par quelque loi analogue à la théorie que nous venons de présenter; nous répondrions comme nous l'avons déjà fait plus haut, lorsque nous traitions des attributs de Dieu, que nous ne prétendons ici exposer rien de plus que les

nécessités logiques propres à l'esprit humain. En les donnant, ou plutôt en les enseignant à l'homme, Dieu a établi assurément un rapport parfait entre ces nécessités logiques et la réalité même propre au monde dont l'homme est partie ; elles doivent être considérées comme ayant une valeur de certitude dans toutes les choses relatives au phénomène créé où nous vivons ; mais elles n'impliquent rien, elles ne signifient rien quant à ce que nous pouvons croire de la toute-puissance divine elle-même.

§ VI. — Du Progrès.

Il n'y a pas d'expression dont on ait fait, dans ces derniers temps, un usage plus abusif. Ce mot ayant fait fortune et acquis l'assentiment public, toutes les écoles, même les plus immobilisatrices et les plus stationnaires, les spiritualistes comme les matérialistes, les panthéistes aussi bien que les éclectiques, l'ont employé, ou plutôt ont voulu s'en emparer. On en a détourné l'acception ; si bien qu'aujourd'hui, pour être certain si l'on s'entend sur ce mot, il faut se demander d'abord à quelle doctrine on appartient. Ce mot, cependant, a un sens depuis long-temps fixé en français ; c'est ce sens que nous allons d'abord rétablir (1).

Le mot progrès, entendu dans le sens le plus matériel, veut dire l'avancement de quelque chose mesuré par quelque autre chose. Ainsi voyez ces phrases : *Le progrès des eaux*, *le progrès du feu fut si rapide*, *que*, etc. : il y a, par le mot progrès, rapport établi entre un mouvement et quelque chose que ce mouvement va couvrir, atteindre ou envahir. Il y a quelque

(1) *Progrès*, avancement, mouvement en avant, se dit particulièrement d'une suite de conquêtes. (Trévoux.)

chose qui avance, quelque chose qui mesure, et enfin un résultat. Voyez cette autre phrase : *Le progrès des idées est tel*, etc. : ici il y a indication d'abord de trois existences différentes ; savoir : l'être qui produit des idées, les idées elles-mêmes, et enfin l'être dans lequel elles s'accumulent ; et, de plus, il y a un rapport établi entre un *minimum* et un *maximum :* en un mot, supposition d'une activité qui produit, d'une *réceptivité* qui reçoit, de quelque chose de reçu, et d'un résultat.

Supposez maintenant un système qui établisse, dans le premier cas, que l'être qui avance, et celui sur lequel il avance ou qui le mesure, et le résultat, soient choses unes et identiques ; vous ne pourrez plus comprendre ce que signifie le mot progrès ; et si vous êtes raisonnable, vous devrez dire qu'il n'existe pas. Supposez encore une doctrine qui établisse dans le second cas que, soit l'activité productrice, soit l'idée produite, soit la réceptivité qui reçoit, soit le *minimum* et le *maximum*, que tout cela est un et identique ; vous ne pourrez non plus rien comprendre, et vous devrez prononcer encore que toutes ces choses ne sont que des folies. Voilà cependant ce qu'ont supposé les panthéistes.

Aux yeux du panthéiste, en effet, Dieu et le monde, l'esprit et la matière, le producteur et le produit, vous et moi, oui et non, toutes affir-

mations et toutes choses, en un mot, sont une seule et même affirmation, un seul et même être.

Le mot progrès n'est pas moins inintelligible dans la bouche d'un matérialiste que dans celle d'un panthéiste. Il constitue une contradiction du même ordre. En effet, selon le matérialiste, il y a dans le monde une certaine quantité de matière et de propriétés, une quantité fixe; car admettre qu'une *matière* ou une propriété nouvelle peut *être créée* de rien, c'est nier le principe du système, c'est reconnaître Dieu. Or, comment ose-t-on rationnellement inscrire le mot *progrès*, et les synonymes, avancement, augmentation, accroissement, sur un monde où toutes choses sont fixes en quantité et en qualité? Évidemment c'est se déclarer absurde. Diront-ils que les qualités changent de place, et s'accumulent dans de certains momens, en certains lieux? mais c'est, là, décrire le mouvement circulaire et non le mouvement progressif, etc.

Ainsi, il suffit d'un simple examen grammatical pour reconnaître l'erreur des faux systèmes, et la raison qui a tenu tant de gens en défiance vis-à-vis d'une doctrine du progrès si étrangement défigurée.

Le mot progrès, appliqué à l'humanité, et toujours entendu dans la plus vulgaire signification, suppose l'existence : 1° d'une activité douée de volonté, de liberté et d'intelligence; 2° d'un

but qui mesure le mouvement de cette activité; 3° d'un milieu qui fait obstacle, et contre lequel l'activité lutte pour atteindre le but; 4° d'une réceptivité conservatrice du résultat de tous les efforts; 5° enfin, la réalisation du but. Il faut que toutes ces existences soient séparées, indépendantes les unes des autres; autrement il en serait comme si aucune d'elles n'existait; le progrès ne serait pas.

En effet, s'il n'y a pas une activité douée de la volonté et de l'intelligence du but, c'est comme s'il n'y avait point de but, et il n'y aura point d'engendrement de fait dans le sens du but. — S'il n'y avait pas de but, on ne pourrait dire humainement qu'il y a progrès, car on n'aurait pas de terme pour le mesurer.—S'il n'y avait pas un milieu résistant entre l'activité qui veut et le but qu'elle désire, il n'y aurait pas progrès, car il n'y aurait pas d'espace entre eux, et le but serait aussitôt atteint que voulu.—S'il n'y avait pas une réceptivité conservatrice des efforts successivement opérés, il n'y aurait pas possibilité de succession dans les mouvemens, puisque chaque mouvement particulier ne peut être qu'une portion de ce qui est contenu dans le but; et chaque effort étant perdu aussitôt que produit, le but ne serait jamais atteint. — Enfin, s'il n'y avait réalisation, jamais la réceptivité ne serait transformée, jamais le but ne serait atteint.

Ce que nous venons de dire est difficile à comprendre, mais cela est exact; et la suite le rendra simple et clair. Nous n'avons ici voulu parler que de la signification du mot *progrès* appliqué à l'humanité; et nos paroles ne seront entièrement intelligibles qu'au moment où nous aurons traité du progrès comme loi générale du monde, comme produit par la volonté de Dieu. Mais, telles qu'elles sont, elles suffisent pour juger toute doctrine qui se présente avec le mot dont il s'agit sur les lèvres. Si elle ne fait que remplir les conditions fixées, elle peut encore être erronée, mais elle approche de la vérité. Si elle ne les remplit pas, elle est fausse (1).

Après avoir fixé le sens grammatical et logique du mot, nous allons, pour nous servir du langage de Port-Royal, définir *la chose* qu'il est destiné à signifier.

Nous entendons par *progrès* le fait ou le résultat d'une *progression*. Nous entendons par *progression* une suite de termes ayant entre eux un rapport de croissance, et dont chacun est moyen entre ce qui le précède et ce qui le suit. Les successions de cette espèce s'appellent *séries*. Les séries sont croissantes ou décroissantes, selon le

(1) Ces réflexions sont extraites d'une préface que j'ai insérée dans les t. XVII et XVIII de l'*Histoire Parlementaire*, qui furent publiés en 1835.

sens suivant lequel on les envisage ou on les poursuit. Afin de nous faire mieux comprendre, donnons un exemple ; nous prenons celui de la progression dite arithmétique : soient les termes 24, 27, 30, 33. Le progrès qui a lieu entre chaque terme, est 3 ; chaque terme est le même que celui qui le précède ou le suit, sauf la différence qui constitue le progrès ; le progrès, qui est ici représenté par 3, serait impossible si l'on supprimait un terme intermédiaire ; le progrès n'est visible que parce que l'on peut comparer plusieurs termes rangés en succession ; autrement l'on n'apercevrait plus rien. Enfin, la série de ces termes est décroissante, si l'on part du terme le plus élevé pour descendre à celui qui l'est moins, et, ainsi successivement, par exemple, de 33 à 30, de 30 à 27, de 27 à 24. La série est appelée croissante, si, au contraire, on part du terme inférieur pour s'élever vers le terme supérieur, c'est-à-dire si l'on suit la marche inverse.

Nous prions nos lecteurs de méditer avec soin sur cet exemple ; il les aidera à se rendre un compte exact de la réalité dont nous allons nous occuper.

Dans la réalité, chaque terme de progression est quelque chose en lui-même, ayant, selon le sujet, soit une existence substantielle, soit une valeur d'institution, de nécessité ou d'obligation. Ainsi, par exemple, les animaux sont un

terme de la série que l'on remarque dans le règne des êtres vivans; ils ont une existence substantielle. L'institution du mariage et du travail est un terme de la série que l'on remarque dans l'histoire de l'humanité; elle a une valeur réelle de nécessité et d'obligation, etc.

Chaque terme est le même que celui qui le précède ou le suit, sauf la différence qui constitue le progrès. Ainsi, dans la série génésiaque, le terme où l'homme est apparu est analogue à celui qui a précédé sa venue, c'est-à-dire à celui où avaient été produits les mammifères; car tout ce qui a été créé antérieurement aux mammifères et les mammifères eux-mêmes restent, sauf quelques modifications propres à permettre à l'homme de vivre, et sauf l'homme lui-même.

Ainsi, dans la série progressive que présente l'histoire des sociétés humaines, le terme social qui précède la doctrine de la Rédemption, reste, sauf les modifications et les additions qu'apporte la doctrine de la Rédemption : par exemple, l'institution du mariage, de la paternité, du devoir social, de la hiérarchie, sont conservés sauf modifications, etc.

Chaque terme cependant est indépendant de celui qui le précède et de celui qui le suit, en ce sens, quant à celui qui le précède, qu'il aurait pu n'y être pas ajouté; et quant à celui qui le suit, que ce dernier pourrait n'être pas produit.

Néanmoins, chaque terme est fonction à l'égard de la série tout entière. En effet, on ne pourrait le suprimer à moins de détruire la série elle-même. Le terme qui suit, serait impossible, si le terme précédent n'existait pas, etc.

La série peut être conçue croissante et décroissante. En effet, on comprend que le Créateur puisse vouloir faire succéder à une formation déterminée une suite de formations d'un ordre de plus en plus inférieur. On comprend de même qu'une société humaine, étant arrivée à un certain degré d'avancement, se mette à rétrograder et parcoure, en sens inverse, tous les termes qu'elle avait institués en avançant. Ce dernier fait n'est point sans exemples ; l'histoire en fournit plusieurs, Or, comment un tel événement est-il rendu manifeste? c'est lorsqu'une nation abandonne, supprime ou néglige successivement les institutions qu'elle a établies précédemment, en commençant par celles qui sont les plus obligatoires et les plus difficiles. Mais continuons.

La série arithmétique dont nous avons parlé existe seulement aux yeux de celui qui peut apercevoir un rapport entre plusieurs termes ; chaque terme est une totalité qui n'a de lien avec les termes antécédens et subséquens que vis-à-vis l'esprit. Il en est de même de la série réelle : le rapport ne consiste point dans un lien matériel

ni sensible, mais dans le but que l'on suppose à l'auteur de la série.

Enfin, en arithmétique, avant de créér une série, l'auteur en conçoit le rapport; c'est du point de vue du rapport qu'il établit et engendre chaque terme. Il en est de même, sans doute, quant à la série réelle; Dieu en a voulu le rapport *avant* d'en créer les termes; mais il en est *tout autrement* de l'observateur, celui-ci ne peut découvrir le rapport qu'en voyant la série. De là, la nécessité pour l'observateur d'avoir plusieurs termes sous les yeux. Il faut d'abord qu'il reconnaisse s'il y a série; or, en arithmétique il est impossible qu'il le sache s'il n'a au moins trois termes devant lui. Dans la réalité naturelle, si nous n'étions avertis d'avance, il en faudrait davantage; mais lorsque nous n'ignorons point que la progression existe, deux termes suffisent pour en offrir la preuve.

On voit que, jusqu'à présent, tout ce que nous avons dit de la série arithmétique, est applicable à la série réelle, dont l'humanité elle-même est une fonction; mais celle-ci diffère de la première sous les rapports suivans :

Dans la série réelle, il est impossible, en examinant la succession des termes, d'en connaître *la raison* complète, comme en arithmétique et en géométrie, de manière à déterminer quels seront les termes qui peuvent être indéfiniment placés

en série à la suite de ceux que l'on possède. Par exemple, en examinant la série 24, 27, 30, il m'est facile de voir que la raison de la progression est 3; et par suite, je pourrais continuer cette progression d'une manière indéfinie; mais il n'en sera pas de même si je prends la série réelle. En effet, entre les minéraux, les végétaux et les animaux, j'aperçois bien une croissance; mais je n'en connais pas la raison, en sorte que je n'aurais jamais pu deviner, d'après l'examen de ces termes, que le terme qui devait succéder, était l'homme. Le motif de mon ignorance, en cette circonstance, est facile à expliquer: la raison de la progression est une volonté que je connais seulement par ses effets, et dont mon esprit borné ne peut apercevoir ou comprendre, ni l'étendue infinie, ni les intentions.

Dans la série arithmétique, le rapport, ou plutôt la raison par laquelle un terme diffère d'un autre, est quelque chose d'analogue à ce qui compose tous les termes de la série; ainsi dans la progression 24, 27, 30, 33, la raison est 3, c'est-à-dire un nombre. Il n'en est pas de même dans la série réelle ou naturelle, la chose dont l'addition caractérise le terme nouvellement créé n'est pas nécessairement analogue à ce qui constitue la substance des termes précédens; c'est souvent quelque chose d'absolument nouveau. De là une impossibilité de plus de prévoir

quel sera le terme qui succédera à ceux que l'on connaît.

Il est facile de voir, d'après ce que nous venons d'exposer, que chaque terme d'une série n'a en lui-même rien de plus que la puissance qui le constitue; il est incapable d'engendrer quelque chose qui soit plus que lui-même. C'est cependant le contraire que supposent les matérialistes et les panthéistes qui se servent du mot progrès. En effet, ils disent que le terme premier, par sa vertu, a produit le second, le second le troisième, et ainsi de suite; telle est la doctrine connue sous les noms de *progrès continu*, de développement continu. Ainsi, ils nient en principe ce qui forme le principe même de la progression, savoir : que chaque terme a réellement quelque chose de plus que celui qui le précède. Ils changent évidemment la signification du mot progrès pour mettre sous cette appellation une idée qui leur est propre, et que personne avant eux n'y a mise. Que s'ils acceptent que chaque terme d'une série contient en effet quelque chose de plus que le terme précédent, il leur serait alors impossible de dire d'où vient ce quelque chose; ou bien ils seraient obligés de reconnaître un Créateur. La doctrine du progrès est en effet l'une des théories qui renversent le plus clairement et le plus invinciblement tous les systèmes qui reposent sur la négation d'une cause initiale

libre, spirituelle, intelligente, qui a fait le monde et en est séparée.

Preuves métaphysiques du Progrès.

Les preuves dont il va être question sont, nous n'avons pas besoin de le dire, prises dans les nécessités logiques de l'intelligence humaine, représentées par le langage.

En premier lieu, lorsque l'on met une activité telle que celle de l'Être suprême en action vis-à-vis de la matière telle que nous la connaissons, on ne conçoit pas d'autre résultat de l'action que l'effet même impliqué par le mot progrès. Quelle action l'esprit souverain peut-il exercer sur la matière qui ne soit une action modificatrice ? On n'en conçoit pas d'autre ; car une passivité ne peut éprouver autre chose que des modifications ; et une activité ne peut produire sur une passivité autre chose que des changemens, à moins de la détruire. Donc, nous pouvons dire que l'action de l'esprit sur la matière a pour résultat de la modifier ; mais quelles sont les espèces de modifications possibles ? Elles sont en rapport avec l'espèce de mouvement que l'on conçoit comme le plus conforme à l'activité spirituelle. Or, comme on le sait, pour employer une comparaison tirée de la géométrie (1), il n'y a qu'une seule espèce

(1) En géométrie, comme on le sait, le point pur ou

de mouvement concevable ; c'est le mouvement qui se prolonge en ligne ; mais la ligne peut être droite, elle peut être courbe ; elle peut dévier de diverses manières jusqu'à prendre la forme du cercle. Quelle sera donc celle de ces directions que suivra préférablement l'activité spirituelle dont il s'agit? Si l'on suppose que celle-ci soit intelligente, évidemment elle choisira la ligne qui conduit le plus vite d'un point à un autre, c'est-à-dire la ligne droite. Pourquoi, en effet, choisirait-elle le mouvement en cercle, puisque ce serait agir pour obtenir un résultat que l'on aurait déjà possédé avant d'agir? Et si, par hypothèse, elle choisissait une ligne courbe quelconque parmi celles qui ne concluent pas à la forme circulaire, alors l'esprit ne prendrait point sans doute la voie la plus courte pour opérer son œuvre modificatrice ; mais il serait toujours sur une ligne progressive.

Mais, nous dira-t-on, pourquoi l'esprit souverain et tout puissant n'aurait-il pas opéré toutes

sans matière, est considéré comme l'élément de la ligne. La ligne est conçue comme une succession de points, et cette ligne est elle-même l'élément de toutes les autres espèces de figures. Or, la géométrie, en prenant cette synthèse pour base, a exprimé simplement le système selon lequel on conçoit l'action de l'esprit. Le point mathématique représente l'acte, et la ligne représente la série des actes.

les espèces possibles de modifications de la passivité simultanément, au lieu de les produire successivement?

D'abord il faut observer que l'on ne conçoit pas que toutes les espèces de modifications dont la passivité est susceptible, puissent exister simultanément: parmi ces modifications, il en existe qui s'excluent évidemment les unes les autres; nous en connaissons même plusieurs de ce genre : ainsi l'état d'incandescence du globe exclut la vie végétale et animale. En outre, pour accepter l'hypothèse de la simultanéité, il faudrait que nous ne sussions pas que le temps existe.

Du moment où il est reconnu que le temps a été créé, nous sommes forcés d'admettre la successivité dans les actes. Ce sont deux notions corrélatives, inséparables, car la successivité est la mesure, et en quelque sorte l'origine du temps. Ainsi, du moment où vous êtes obligés d'accepter que l'activité modificatrice agit dans le temps, vous êtes contraints d'admettre qu'elle agit selon une certaine loi de successivité. Or, que peut être cette loi de successivité, si ce n'est la loi de progression? En effet, on ne conçoit comme possibles que deux espèces successives d'action de la part de l'activité sur la passivité, l'une qui aurait pour fin d'amoindrir cette passivité, l'autre de l'accroître. Il n'est pas besoin de faire remar-

quer que ces deux espèces d'action constituent également des progressions. Mais, de ces deux espèces, y en a-t-il une de plus probable que l'autre? Il nous semble que l'on doit répondre à cette question par l'affirmative, et que l'espèce de modification la plus probable est celle qui conclut à amoindrir la passivité. En effet, si la passivité a été créée primitivement parfaite comme passivité, cette passivité était alors en quelque sorte infinie. On ne peut rien ajouter à l'infini; on ne peut pas l'accroître. Donc la seule modification dont cette passivité était susceptible, était celle qui avait pour conséquence de l'amoindrir, c'est-à-dire de lui donner un certain degré de résistance, et par conséquent de la changer. Ainsi, le progrès, vis-à-vis de la passivité, a pour fin de la convertir successivement en résistance.

Il y a un autre argument à tirer en faveur du progrès, de la considération de l'œuvre modificatrice du Créateur. Il faut se demander par quelle espèce de modification Dieu a dû agir sur la passivité? Évidemment, Dieu n'a point dû détruire, même à un degré quelconque, la passivité primitivement créée; car il eût anéanti une de ses créations, ce qui ferait supposer qu'il se serait trompé en la produisant; supposition impossible, puisqu'elle établirait que l'intelligence infinie est susceptible d'erreur, ce qui est contradictoire et absurde. Dieu donc, tout en agissant sur

la passivité pour la modifier, l'a laissée parfaite, c'est-à-dire telle qu'elle était dans l'état primitif. Seulement, il a créé un être nouveau, c'est-à-dire, une puissance ou une force à laquelle il a imposé la loi d'agir d'une certaine manière sur cette passivité, pour la déterminer dans un certain sens. Dieu ensuite a dû abandonner cette puissance à elle-même, afin qu'elle accomplît son œuvre. Or, cette puissance ayant été créée postérieurement à la matière, elle en était nécessairement, primitivement séparée; il a fallu donc qu'elle entrât dans la matière, qu'elle s'en emparât et enfin qu'elle la déterminât selon la loi de ses propriétés. Toutes ces opérations ne purent être simultanées; elles durent être successives, non seulement parce que le Créateur avait créé la successivité, mais encore parce que la successivité était la conséquence nécessaire du mode d'agir d'une unité virtuelle créée, opérant sur les parties indéfiniment divisibles d'une passivité complète. Au moins est-il vrai de dire que l'esprit humain ne conçoit pas les choses autrement; et d'ailleurs nous voyons des forces de cette nature opérer encore aujourd'hui sous nos yeux; et elles ne procèdent pas différemment. Mais continuons. Lorsque ce second être eut accompli sa fonction, c'est-à-dire après un temps écoulé, Dieu ne le détruisit pas; il le conserva comme il avait conservé la passivité première;

on ne pourrait, en effet, comprendre qu'il eût anéanti sa seconde création par la raison que nous avons déjà exposée, à savoir, que pour cela il faudrait admettre que Dieu ait pu se tromper. Ainsi, le Créateur, en poursuivant la ligne de son activité, a dû procéder constamment par la création d'êtres nouveaux, chargés d'agir, chacun selon une certaine loi, sur l'ensemble des êtres créés antérieurement. Voilà seulement, selon nous, comment il nous est donné de comprendre la série des modifications produites par la volonté de Dieu, ou, en d'autres termes, les effets de l'activité suprême. Si l'on supposait que, dans l'œuvre de la Création, Dieu ne fait autre chose, après avoir créé une nature ou une loi, que penser à détruire cette créature ou cette loi pour la remplacer par une autre, ce serait, je le répète, poser une hypothèse absurde, puisque l'on affirmerait par là, ou que l'intelligence infinie peut se tromper et se trompe, ou que cette intelligence n'a point une volonté stable et suivie, ce qui est également inadmissible. Ainsi, selon la raison humaine, les choses ont dû se passer comme nous venons de le dire. Or, il ne sera difficile à personne d'apercevoir l'analogie qui existe entre la succession décrite dans cet alinéa et celle que nous avons exposée précédemment sous le nom de progression.

Il y a un quatrième argument en faveur du

progrès, que l'on peut tirer de l'imperfection apparente du monde créé où nous sommes. Cette imperfection existe aux yeux de l'homme ; personne ne l'a niée ; on demande donc pourquoi ce corps et cette nature rebelle, pourquoi tant d'animaux et de végétaux nuisibles, pourquoi les pestes, les maladies, les volcans, les cataclysmes. etc. Il est certain que cette imperfection que l'homme aperçoit, offre à ses yeux une contradiction inexplicable avec l'idée qu'il se fait de la perfection divine, et avec le sentiment que cette perfection doit se réfléchir dans ses œuvres. Or, au point de vue du progrès, il se trouve que cette imperfection n'existe pas ; car cette imperfection même entre dans le plan du Créateur. Elle s'explique et elle se change en preuve de la loi de progression. En effet, si Dieu eût voulu une œuvre parfaite comme nous autres hommes nous l'entendons, il l'eût produite ; mais cette œuvre eût été immobile, soumise à un ordre incessamment le même, elle eût en un mot été complétement achevée. Mais il n'a pas voulu qu'elle fût ainsi immédiatement achevée et complète. Or, on conçoit qu'une œuvre qui est en voie de se former, quelque parfaite qu'elle doive être lorsqu'elle sera terminée, présente, dans les divers termes de la formation, une imperfection relative. Plus le type qui doit être réalisé est admirable, moins le paraîtront les degrés par lesquels

on doit passer pour l'atteindre. On peut dire qu'il en est ainsi de la progression, dont l'état actuel du globe est un moyen proportionnel ; les termes qui la composent, présentent des défauts d'autant plus sensibles, qu'il nous est davantage donné d'apercevoir le terme définitif ; et ce terme définitif, à nos yeux, est celui qui répondra à l'idée que nous nous faisons de la perfection de la puissance divine elle-même.

Voilà quelques unes des démonstrations métaphysiques par lesquelles on montre que le progrès existe dans l'ordre de la création. Nous allons examiner celles par lesquelles on prouve que le progrès est un effet nécessaire des conditions propres à l'humanité.

L'homme est doué d'activité et de mémoire. Il a de plus reçu le don du langage, à l'aide duquel il rend communs à tous ses semblables les fruits de son expérience ou de ses travaux personnels. En outre, la société des hommes est tellement constituée qu'elle ne meurt pas ; tous les âges y sont mêlés : en sorte que, pendant que les vieillards se reposent ou meurent, les adultes agissent et travaillent, et les enfans et les jeunes gens apprennent et recueillent le fruit des expériences et des travaux non seulement des temps qui ont précédé ceux où ils sont nés, mais encore du temps où ils vivent. Eux-mêmes, lorsqu'ils seront adultes, ajouteront à cette expé-

rience. Ainsi l'espèce humaine a une mémoire commune et une activité commune; la mémoire recueille et accumule; l'activité, qui est incessante, accroît les matériaux de la mémoire. Or, en additionnant ensemble et multipliant par le temps : 1° une mémoire qui ne perd rien, et 2° une activité qui apporte sans cesse de nouvelles richesses, on trouve qu'il s'ensuit un accroissement inévitable dans l'ordre intellectuel. Ainsi le progrès est une conséquence nécessaire de la constitution de l'homme et de l'humanité (1).

Voici un second argument qui n'est qu'une ampliation du précédent. L'homme est une activité ou une spontanéité placée au milieu d'une nature rebelle, mais modifiable, ayant en vue une certaine loi. L'homme se refuserait à sa propre nature s'il n'agissait pas; pour ne pas agir, il faudrait que sa propriété principale ne fût pas l'activité; nécessairement donc il agit. Il agit en

(1) L'examen attentif que nous ferons plus tard, dans ce volume, du progrès dans l'humanité, nous montrera que, si cette conséquence générale est vraie, la progression n'a pas lieu cependant selon la loi qui semblerait dériver de cette exposition générale, c'est-à-dire, d'une manière continue et, à chaque moment, simultanée en quelque sorte: nous avons dû négliger plusieurs élémens très importans dans la question, et dont nous traiterons par la suite. Nous n'avions ici rien de plus à faire que de donner la preuve métaphysique promise. Or, elle prouve plus que la réalité.

vue de la loi qu'il a devant les yeux, soit qu'il se la soit faite, soit qu'elle lui ait été donnée ; cette question ne nous regarde pas en ce moment. Il suffit de savoir qu'il agit en vue d'une loi, c'est-à-dire dans une direction déterminée. Que s'en-suivra-t-il ? Il résultera nécessairement de cette action sur une nature rebelle et modifiable, des conséquences ; et comme son action sera soumise à une règle, les conséquences seront produites dans un certain ordre et enchaînées entre elles. Or, quel nom donner à cet enchaînement, si ce n'est celui du progrès ? En général, toutes les fois qu'on suppose une activité spontanée en mouvement et guidée par une loi fixe, s'exerçant sur un milieu de nature à se laisser modifier et à conserver les modifications éprouvées, on est logiquement contraint de conclure que le résultat, au point de vue de celui qui agit, sera un progrès quelconque.

Preuves historiques et physiques du Progrès.

Nous aurions pu nous dispenser de l'exposition de cet ordre de preuves ; car il a été déjà plusieurs fois question dans ce touvrage des faits sur lesquels nous le faisons reposer. Néanmoins, comme nous tenons à rendre notre démonstration complète, nous avons cru devoir en dire quelques mots. Seulement nous n'entrerons dans aucun détail,

nous bornant à présenter en quelque sorte le squelette de l'argumentation. Nous commençons par les preuves physiques.

En entrant dans le sujet, il est nécessaire de remarquer qu'il est impossible à l'homme de ne pas se considérer comme l'être le plus parfait de ceux qu'il connaît sur le globe. Il est leur souverain, leur maître; il dispose d'eux dans des limites si étendues qu'il en soumet le plus grand nombre à ses besoins ou à ses caprices, et qu'il va même jusqu'à en modifier la nature. En conséquence, l'homme, examinant, comparativement avec lui, toutes les existences qui sont sous sa main, les a rangées dans une hiérarchie qui présente les degrés divers de la subordination de ces êtres à son égard; et il s'est trouvé que la hiérarchie établie selon l'ordre de subordination est en corrélation parfaite avec les rapports de structure et de facultés que ces êtres présentent avec nous, de telle sorte que ceux qui sont le moins éloignés de nous, sont ceux qui ont une structure et des facultés plus analogues aux nôtres, tandis que les plus éloignés perdent jusqu'à l'analogie de structure et n'ont plus que quelques propriétés sur lesquelles on peut à peine fonder une imparfaite comparaison. L'homme a appelé supérieurs ou plus parfaits les êtres qui lui paraissaient le moins dissemblables comparativement à lui-même; il a appelé inférieurs les êtres tout-à-fait différens

de lui, et inertes ou bruts ceux qu'il pouvait décomposer ou recomposer en quelque sorte à volonté, comme les minéraux.

D'un autre côté, dans l'état actuel de la science naturelle, l'homme ne peut établir, ni entre ces différentes classes d'êtres, ni entre aucun de ces êtres et lui-même, la moindre similitude d'origine ; car, pour admettre cette similitude, il faudrait non seulement se refuser à reconnaître les dissemblances évidentes, mais encore établir entre les diverses classes d'êtres un lien de cause à effet ; supposer par suite qu'une classe d'êtres est la cause d'une autre, celle-ci d'une autre, etc. Pour accepter une pareille idée il faudrait passer sur une impossibilité logique, c'est-à-dire croire qu'une nature peut se changer elle-même en une autre nature, ou, en d'autres termes, qu'une cause peut produire un effet, soit supérieur, soit différent d'elle-même quant à la nature, quant au genre et quant à l'espèce.

Ainsi, on peut établir comme axiomes lorsqu'il est question de classification en histoire naturelle, que l'homme, remontant de l'effet à la cause, considérera toutes les espèces dissemblables comme constituées par des causes dissemblables, et qu'il rangera tous les êtres dissemblables, soit vis-à-vis de lui-même, soit vis-à-vis les uns des autres, dans un ordre qui représentera leur subordination relative, soit quant à la puis-

sance qu'ils exercent les uns sur les autres, soit quant à celle qu'il exerce lui-même à leur égard ; en un mot, soit quant à la structure, soit quant aux facultés et aux propriétés.

C'est en procédant ainsi que les physiciens, prenant l'homme pour type, ont adopté le système de classification dite naturelle, et ont constitué la série animale et la série végétale, appelant supérieurs les êtres dont les facultés et l'organisation étaient le moins dissemblables comparativement avec le type choisi, et inférieurs ceux qui en différaient le plus. De ce travail il est résulté que du végétal à l'homme il y avait série.

Cette série accuse une action progressive ; car chaque terme est séparé, ce qui prouve qu'il est le fait d'un acte séparé. Chaque terme est dans un rapport de succession hiérarchique quant aux formes et aux propriétés, ce qui prouve qu'il a été produit dans un ordre successif ; chaque terme est incommunicable, c'est-à-dire qu'il n'est point cause de celui qui le suit, ni effet de celui qui le précède, ce qui prouve que la série n'est point elle-même sa propre cause, et par conséquent que la série est créée. Or, qu'est-ce qu'une action progressive ? C'est celle qui produit des actes séparés, hiérarchiquement successifs. Que doivent être les effets d'une action progressive ? Précisément ceux que représentent une série de termes

séparés, hiérarchiquement successifs et incommunicables entre eux.

Mais, peut-on objecter, nous ne nions point que les termes aient été produits séparément, seulement nous soutenons que les termes ont été produits irrégulièrement, dans un ordre nullement progressif. L'apparence de la progression est le fait des hommes qui ont classé les êtres dans un ordre que rien ne nous démontre avoir été celui de la création. En un mot, pour prouver le progrès il faut prouver que le Créateur a suivi en même temps un ordre successif et un ordre hiérarchique. Cette objection est facile à réfuter. En effet, il est certain que les êtres que nous nommons inférieurs, sont nécessaires à l'existence de ceux que nous appelons supérieurs; tandis que ces derniers ne sont nullement indispensables, mais au contraire nuisibles le plus souvent aux premiers. Il est donc impossible de concevoir que le Créateur ait commencé par engendrer les êtres les plus élevés avant d'avoir produit ceux qui leur étaient nécessaires comme moyens d'existence, par exemple, qu'il ait créé l'homme avant la terre, le ruminant avant l'herbe, le carnassier avant sa proie, etc. Cette observation suffit pour prouver que la succession n'est pas hiérarchique seulement dans les formes organiques et les facultés ou propriétés des êtres, mais même quant au temps ou à l'ordre suivi

dans la production. L'inférieur a été créé avant le supérieur ; de telle sorte que la progression est ascendante sous tous les aspects, soit qu'on l'envisage dans la hiérarchie des formes et des propriétés, soit dans l'ordre de la création des divers termes qui la composent.

Que si l'on refusait à ce que nous appelons, avec tous les naturalistes, la série animale et végétale, si l'on refusait d'y avouer le caractère progressif, alors, par ce seul fait, on reconnaîtrait que les termes sont communicables entre eux et égaux, causes et effets les uns des autres, non créés, et par suite que le règne naturel est un seul être, variable dans ses apparences, quoique substantiellement le même. On tomberait donc dans le système inadmissible des panthéistes et des matérialistes ; système logiquement inadmissible, puisque, nous le répétons, dans le cas particulier, il est impossible de concevoir qu'une cause une et identique produise un effet qui ne lui ressemble pas, c'est-à-dire qui ne soit pas un et identique ; système inadmissible en fait, puisque l'expérience prouve que les espèces sont séparées, incommunicables, inégales, hostiles, etc.

La géogénie nous offre une autre preuve physique du progrès. Elle nous apprend en effet que la création a été successive. Le sol que nous habitons et que nous cultivons, recouvre plusieurs

sols différens qui sont semés des débris des animaux qui nous ont précédés sur le globe. Il y a plusieurs étages de formations. Chaque étage répond à un degré des séries animale et végétale ; chacun d'eux contient tous les êtres antérieurement créés, plus les êtres nouveaux. Nous n'insisterons pas sur ce genre de preuve dont il a été déjà question. Nous aurons d'ailleurs encore à revenir sur ce sujet (1). Passons aux preuves historiques.

Nous commencerons par établir, comme principe de classification des faits historiques, l'axiome suivant : il est impossible de ne pas considérer comme une époque sociale supérieure celle où les hommes exercent sur la nature une puissance plus considérable et plus intelligente, celle où les hommes usent des dons et des facultés que le Créateur leur a donnés, d'une manière plus complète. Étant donc établi, comme *criterium* de classification quant aux constitutions sociales, la puissance des moyens intellectuels et physiques, et l'amélioration de la condition humaine, nous irons étudier de ce point de vue les organisations sociales diverses dont l'histoire nous a

(1) Nous renverrons les personnes qui désireraient une exposition étendue à mon Introduction à la *Science de l'histoire*, chap. *Géogénie*. Je citerai encore les lettres à M. Letronne, par l'abbé Delalle ; Paris, 1838, où le sujet est présenté d'une manière parfaitement claire.

conservé le souvenir. Il ne sera alors point difficile de reconnaître que la société européenne de nos jours est, sous les rapports indiqués, supérieure à toutes celles qui l'ont précédée ; il sera évident qu'on peut dans chaque institution essentielle à la société, dans chaque mode d'activité indispensable, prendre l'occasion d'une série qui donnera lieu à cette remarque : que plus on recule vers le passé, moins la science préside à l'industrie, plus la condition de la masse des hommes est misérable, etc. Ainsi, pour prendre un exemple dans la condition sociale du plus grand nombre des hommes, on trouve que, dans le passé le plus éloigné, l'homme devenait la proie de son semblable ; puis il fut seulement offert en sacrifice ; ensuite il fut traité en bétail, puis en esclave, puis en client, puis en serf, puis en vassal ; enfin aujourd'hui il est libre. Et il en est ici comme dans la nature physique : nous possédons aujourd'hui sous nos yeux des exemplaires de presque toûtes les formations antérieures. La série historique presque complète existe également encore ; on dirait qu'elle a été providentiellement conservée, afin que nous puissions l'observer, afin que nous ne puïssions en faire l'objet d'un doute. Les voyageurs peuvent aller étudier dispersées sur la surface du globe presque toutes les civilisations qui forment la transition de l'état de famille à l'état des nations européennes.

Ainsi l'histoire comme la physique offre la vérification de ce que nous avons établi au commencement de ce paragraphe. Nous aurions pu nous étendre davantage sur ce sujet ; mais nous n'avions à choisir qu'entre une brièveté extrême ou des détails trop étendus. Nous avons préféré le premier parti ; et ne pouvant point nous permettre en ce lieu une exposition suffisante, devant d'ailleurs revenir bientôt sur ce sujet, nous avons compté sur la bienveillance de nos lecteurs. Nous espérons qu'ils ne se prononceront pas avant d'avoir achevé notre livre.

Vérification morale de la doctrine du Progrès.

La morale est, suivant nous et ainsi que nous l'avons démontré, le *criterium* définitif qui doit être invoqué en toutes choses. Tout ce qui lui est conforme, est vrai, et doit tôt ou tard régner avec elle sur l'intelligence humaine ; tout ce qui lui est contraire, est condamné à périr, et doit, un jour ou l'autre, être à jamais oublié. C'est devant ce *criterium* sévère que nous allons juger la doctrine du progrès ; et, nous le disons d'avance, elle sortira entière de cette dernière épreuve, la plus difficile et la plus intelligible en même temps que les idées nouvelles aient à subir.

Toute morale est fondée sur la définition du bien et du mal. Elle enseigne que le bien est un

continuel sacrifice ; que l'oubli de soi-même, que la lutte et le travail sont les seuls moyens de produire quelque chose de bon et d'utile. Elle met le bien en opposition avec le mal ; elle enseigne que le mal est souvent un plaisir, qu'on le fait le plus souvent sans peine, que le repos même est un mal.

Quelle que soit la société que vous examiniez dans la série de celles qui constituent l'humanité, vous trouverez que la morale est telle dans les termes abstraits. Les définitions sur ce qui est bien et sur ce qui est mal varient dans certaines limites ; mais les modes indiqués pour conquérir le premier et éviter le second, sont toujours les mêmes.

Or, si nous transformons la doctrine du progrès en une doctrine des actes à accomplir, que trouvons-nous ?

Elle nous apprend que chaque génération doit travailler pour conquérir des biens dont jouiront seulement ses petits-enfans ; que chaque nation, chaque individu doit se sacrifier pour un avenir qu'ils ne verront pas ; que le bien, par conséquent, est l'oubli de soi-même, et le mal, au contraire, est la préoccupation de ses propres intérêts et de ses propres plaisirs, c'est-à-dire la préoccupation du présent. Elle nous démontre comment le travail, la lutte et l'effort sont une condition du bien-faire ; car il existe un milieu

résistant et difficile à transformer. Elle nous montre que le mal est le repos, qui immobilise ce milieu ; elle nous apprend pourquoi le repos est stérile. Elle nous fait voir que la paresse est aussi coupable que l'égoïsme actif, en ce que l'une et l'autre ne produisent rien pour l'avenir. Sous ce rapport il faut reconnaître que la doctrine du progrès est la science même de la morale, et qu'elle offre une conformité parfaite avec elle, conformité que, jusqu'à ce jour, nulle philosophie n'a présentée au même degré.

Si, maintenant, nous comparons notre doctrine avec la morale du christianisme, nous ne rencontrerons pas des rapports moins exacts.

La morale des évangiles diffère sous deux points de vue principaux des morales antérieures ; l'un est dans la définition du bien et du mal, l'autre dans les commandemens relatifs au caractère du pouvoir. Examinons d'abord le premier.

Selon Jésus-Christ, le bien est l'œuvre active de la fraternité universelle. Dans la société antérieure, dans celle au milieu de laquelle il apparut, le bien, c'était le dévouement aux droits et aux fonctions de sa race, de sa caste, de sa *gens*, de sa cité. Le Christ appela mal l'état de ce monde dont il venait prêcher la réforme. Ce monde, fut symbolisé sous le nom de Satan. Le Fils de Dieu donna encore le nom de mal aux ap-

pétits de la chair ; et par là il flétrissait tout ce qui chez nous tient de la bête, tous ces instincts, toutes ces passions animales, brutes, égoïstes, qui sont attachées à notre organisme matériel. Il appelait les hommes à les combattre, et surtout à les habituer à subir le joug des règles sociales. A cet égard, il augmentait la sévérité des commandemens donnés par les révélations antérieures. En effet, le premier signe de la présence de l'esprit en nous, le signe de son activité, est le silence, ou au moins la subalternisation de ces appétits animaux. C'est par là que l'homme diffère de la bête ; c'est par là qu'il se montre *à priori*, ou autre chose que matière ; c'est par le contraire que l'animal se montre un organisme mu seulement *à posteriori*, ainsi qu'il appartient à toute existence purement matérielle.

Quant au pouvoir, Jésus-Christ transforma en une question de dévouement ce qui avait été jusqu'à lui considéré comme une question de droit, c'est-à-dire comme une question de caste ou de race. Il est inutile de répéter la formule par laquelle il caractérisa quel devait être le pouvoir futur (1).

Comparons, présentement, la doctrine du progrès avec ces principes généraux ; et recherchons quelle conformité elle offre avec eux.

(1) Que celui-là qui voudra être le premier parmi vous, se fasse votre serviteur.

Cette doctrine nous explique cette parole de Jésus-Christ, que *la loi serait accomplie jusqu'à sa dernière lettre*. Elle nous fait voir comment la doctrine de la fraternité universelle était la seule solution convenable, la solution commandée par les faits qu'avait créés la loi antérieure. Sans doute il était impossible à la philosophie, ainsi qu'il l'eût été à la loi du progrès elle-même, si elle eût été connue il y a dix-neuf cents ans, il était impossible de déduire du passé une telle conclusion, car il n'est donné à aucune science de révéler ; mais, la révélation faite, la doctrine qui explique ce qui dans la révélation était resté inexplicable, par cela seul, se montre la vraie doctrine.

Elle nous explique encore comment le monde qui existait à la venue du Christ, était appelé par lui le mal ; pourquoi il disait : *Mon royaume n'est pas maintenant de ce monde*. En effet, il s'agissait du monde social à transformer, d'un monde que devait faire disparaître l'esprit qu'il promettait à ses disciples pour les consoler de sa disparition, et pour le remplacer auprès d'eux. C'est ce monde dont il annonçait la ruine lorsqu'il disait : *Je vais périr, mais j'ai vaincu le monde*. Et de là naquit cette tradition d'une prédiction sortie, disait-on, de sa bouche ; dans mille ans, ce monde finira ; tradition qui, entendue matériellement dans le dixième siècle, produisit des

actes nombreux de pénitence et de pélerinage dont nous possédons encore les preuves écrites. Ce fut, au reste, à cette époque, dix siècles après J.-C., que la société romaine finit, et que parurent les germes dont le développement devait conclure à la société moderne.

Mais la conformité de la doctrine du progrès avec la morale chrétienne apparaît avec plus d'évidence encore lorsqu'on examine les prescriptions relatives au mépris et à l'oubli des appétits charnels. L'organisme animal de l'homme n'étant en effet autre chose qu'un instrument mis à la disposition de son esprit, où serait la possibilité pour cet esprit d'agir, si, au lieu de commander à cet instrument, il était commandé et conduit par lui ? Cet organisme est par lui-même invariable, propre seulement à conserver l'individu et l'espèce, comme chez les animaux. Pour agir dans un autre sens, il a besoin d'être exercé, dressé, instruit en quelque sorte ; or, il ne pourrait jamais l'être, si le premier précepte donné à l'homme n'était pas de lui désobéir. En un mot, avant d'entreprendre la lutte avec le milieu qui nous environne, avant de travailler, il faut commencer par lutter avec notre propre chair ; il faut que nous la modifiions par des habitudes, et que nous lui imprimions des aptitudes conformes à nos devoirs.

Jésus-Christ demandait aux hommes des efforts

plus difficiles que ceux qui leur avaient été commandés par les révélations antérieures. La morale de la fraternité est plus pénible que celle de la conservation du droit de la caste ou de la *gens*; c'est en quelque sorte le devoir absolu. Il fallait donc que les préceptes sur l'abnégation de la chair fussent d'autant plus sévères que l'œuvre était plus rude. D'ailleurs, à la considérer sous le point de vue le plus général, la chair n'est-elle pas la racine de l'égoïsme, et celui-ci n'est-il pas le représentant de toutes les inspirations de nature purement animale? A quoi le reconnaît-on en effet? A son amour des jouissances matérielles; à son appétence pour elles, quel que soit le prix qu'elles coûtent aux autres; à toutes ces passions que nous remarquons dans les animaux qui nous obéissent, la vanité, la paresse, la volupté, la colère, et mille autres qui ne doivent pas être nommées ici. Or, il n'est rien de plus immobilisateur, de plus anti-progressif que l'égoïsme; il vit uniquement dans le présent et du présent; son but est lui-même; avec lui, selon son axiome, finit le monde. Ainsi, tout ce qui est chrétien en morale, est, sous le rapport scientifique, conforme avec notre doctrine du progrès.

Il nous reste à parler des commandemens de Jésus sur le pouvoir. C'est surtout en vue du progrès que l'on comprend comment le pouvoir ne

peut point, dans une société de frères, être un intérêt, comme il le fut lorsque sa fonction était de former des inférieurs à la vie sociale en les faisant passer par les épreuves de l'esclavage et du patronage. Dans une société composée, ainsi que Jésus-Christ l'a voulu, d'hommes dévoués, d'hommes instruits de la même morale, où le corps entier est volontairement actif, où chacun marche librement vers un but que tous connaissent, le pouvoir ne peut plus ressortir, comme chez les anciens, du privilége attaché à la connaissance de la morale sociale, et de l'importance de la caste ou de la *gens* vis-à-vis de cette morale. Il ne peut ressortir que d'un degré de dévouement plus grand, en vertu duquel l'homme ne pense plus à lui, mais seulement aux autres; en vertu duquel un homme préfère le but ou la loi à tout, et se trouve par conséquent le plus capable de prévoir vis-à-vis de ce but, le plus hardi à se sacrifier, et le plus propre à commander le dévouement par l'exemple qu'il en donne. Tel est le pouvoir qu'appelle le christianisme, et tel est aussi celui dont la doctrine du progrès démontre la nécessité présente.

Les considérations que nous venons d'exposer relativement à la conformité de la doctrine du progrès avec la morale, offrent certainement une démonstration suffisante de la thèse que nous poursuivons ici. Mais peut-être cette forme ne conviendra-t-elle pas à tous les lecteurs, à

ceux surtout chez lesquels les habitudes scientifiques sont prédominantes. Nous allons donc reproduire la même argumentation sous un autre aspect, c'est-à-dirc en quelque sorte sous l'aspect métaphysique ; nous verrons que la solution sera la même.

Nous allons rechercher et établir quelles sont les existences réelles, les forces, en quelque sorte, qu'*implique* la morale : nous verrons qu'elles sont *identiquement* celles que nous avons nommées lorsque nous avons donné la signification du mot progrès.

L'exécution de la morale suppose qu'il y a dans l'homme un principe d'activité, une spontanéité ou une force intelligente, libre, douée de volonté, indépendante du milieu où elle est placée, qui est capable de lutter contre les appétits de la chair et contre toutes les impulsions et toutes les résistances venant du monde extérieur. C'est uniquement sur cette opposition que la morale et l'espérance de la mettre en œuvre sont fondées. La chose est tellement évidente qu'elle est inniable. Il n'existe pas de sophisme qui puisse obscurcir un instant la certitude de ce corollaire ; il n'est même pas possible d'y opposer une argumentation quelconque, sans tomber aussitôt dans l'absurde le plus grossier et le plus palpable. Personne, en effet, ne peut mettre en doute que cette morale ait été exécutée, qu'elle n'ait

fait le fondement de la vie commune des hommes depuis qu'il existe des traditions, et qu'elle ne le soit encore. Toutes les existences qu'elle implique, sont donc des réalités. Il y a donc positivement dans l'homme une spontanéité spirituelle, libre, active, intelligente, etc., et un organisme, ou, en d'autres termes, une chair douée d'appétits qui sont de nature à constituer des résistances aux volontés de l'âme. Il y a hors de l'homme un monde humain et brut qui offre des tentations à la chair, et qui, lorsqu'il ne dresse pas des tentations, présente une inertie à laquelle le travail seul peut donner le mouvement que désire l'activité spirituelle; et l'histoire fait foi que les hommes ont en général subalternisé les appétits de la chair, et ont repoussé les tentations qui tendaient à les arrêter dans les jouissances et l'immobilité; l'histoire fait foi qu'ils ont transformé par des travaux de diverses espèces, c'est-à-dire par des efforts et des sacrifices, le monde humain et le monde brut.

Or, quelles sont les existences sans lesquelles le progrès ne pourrait être, et desquelles il est l'œuvre en quelque sorte nécessaire? Ce sont exactement les mêmes que nous révèlent et l'enseignement et l'exécution de la morale.

Examinons maintenant si la morale implique l'idée d'un but autre que celui des peines et des récompenses qui sont proposées à chacun comme

conclusion de ses actes; examinons si elle implique, comme le mot progrès, l'idée d'un but social.

Qui pourrait en douter? Cette transformation incessante de la chair, cette transformation incessante du monde humain, c'est-à-dire de la société, cette transformation du monde brut qu'elle *commande* universellement, qu'est-ce autre chose que l'œuvre même du progrès? Le résultat juge si l'idée de but social n'est pas indiquée par l'idée même de morale. Les conséquences de la mise en exécution de celle-ci n'ont-elles pas toujours été la transformation de la société, et ces transformations n'ont-elles pas été opérées successivement sous le commandement des morales successives, de telle sorte que la société humaine *s'est* élevée au degré de puissance où elle est parvenue aujourd'hui quant au nombre des associés, quant à la force de résistance et d'action?

L'existence du but ne peut pas d'ailleurs être nominativement indiquée dans la formule morale; car le but, c'est la morale elle-même réalisée; c'est en se nommant qu'elle nomme le but social. Ainsi la conformité ne cesse d'être aussi complète que possible.

Nous pourrions considérer la démonstration poursuivie dans cet article comme terminée. Nous avons parcouru en effet tous les termes de la question qui nous était posée; nous avons em-

ployé tous les modes de vérification scientifiques; et il en est résulté, nous le croyons, la preuve incontestable que l'*humanité est progressive*. Nous pourrions donc abandonner le soin des objections, car elles résultent toutes de faits mal observés ou d'argumens mal compris; et il n'est personne qui, avec la faible bienveillance qui est nécessaire dans les études philosophiques, ne fût capable de les repousser. Mais, parmi ces objections il en est une qui, bien qu'elle ait le vice de toutes les autres, est cependant capable de fermer les yeux de beaucoup de personnes sur les vérités que nous cherchons à propager; nous voulons parler de celle que l'on pourrait tirer de la considération du *péché originel*. En effet, ce sont, au premier aspect, deux assertions contradictoires que celles-ci: *les hommes sont des êtres déchus; l'humanité est progressive;* et cependant elles ne le sont pas.

Il ne s'agit pas ici de rechercher ce que signifia la doctrine du péché originel donnée aux sociétés antiques comme explication de la lutte du bien contre le mal, de ce péché originel dont Jésus-Christ vint laver les hommes par sa mort; mais il s'agit de voir que les hommes, quoique tombés, se sont successivement relevés par la pratique de la morale, non pas jusqu'à effacer la souillure originelle individuellement imprimée aux enfans qui naissent d'eux, mais jusqu'à amé-

liorer successivement le milieu social au point de le préparer à recevoir l'Évangile nouveau qui devait le transformer complétement.

Nous nous adressons ici aux catholiques, et pour eux nous ajoutons à l'observation précédente que, lorsque l'Église a dit que les suites du péché originel subsistaient encore, malgré le sacrifice de Jésus-Christ, elle a entendu parler de deux choses : d'abord de l'organisation sociale, qui était encore établie selon le système romain, c'est-à-dire selon un système fondé sur ce principe, que les hommes étaient en majorité les enfans du péché ; et, secondement, que chacun de nous naissait avec un corps dont il aurait toujours à combattre les penchans animaux. Dans ces deux choses certainement l'Église avait raison ; et l'histoire, faite du point de vue du progrès, le prouve invinciblement.

L'Église avait également raison contre Pélage ; et la doctrine du progrès eût prononcé comme elle ; car en définitive Pélage, bien qu'écrivant au cinquième siècle, niait simplement le principe qui avait présidé à la constitution des sociétés antérieures au christianisme, et la présence de ce principe dans l'organisation politique de son temps, qui était alors toute romaine encore. Pélage enfin donnait tout à la liberté de l'homme, rejetant l'utilité de l'éducation morale, admettant qu'il était naturellement doué d'aptitudes qui le por-

taient au bien, etc. Il poursuivait, dans le langage de son époque, sous les apparences du spiritualisme, le problème que cherchent les matérialistes et les panthéistes modernes.

Mais terminons cette discussion : il nous suffisait de faire apercevoir la voie par laquelle la théorie du progrès se montre comme science explicative du passé. Nous finirons par un mot : le christianisme est *une doctrine de rédemption*, et la doctrine du progrès est *la philosophie de la rédemption* (1).

Origine de l'idée du Progrès.

L'idée de progrès est complétement chrétienne. Il était logiquement impossible qu'elle vint à naître dans les sociétés qui ont précédé la prédication de l'Évangile. En effet, dans ces sociétés l'organisation politique, la philosophie, la science, le but commun comme le but individuel, tout était établi du point de vue de la doctrine de la chute. Les Grecs, les Romains eux-mêmes, quoiqu'ils semblent avoir ignoré cette doctrine, n'ont point fait exception ; ils ne sont point sortis des conséquences du principe qui

(1) Ce paragraphe entier est extrait de la préface déjà citée que j'ai mise en tête des t. XVII et XVIII de l'*Histoire parlementaire*, publiés en 1835.

régna sur le monde ancien tout entier. On peut reconnaître l'influence de la doctrine de la chute à quelques caractères généraux que l'on retrouve partout avant la venue de Jésus-Christ. Ni tous les hommes, ni tous les peuples n'étaient considérés comme appelés ; il y avait des hommes et des peuples élus, et par suite doués d'une grâce spéciale avant toute œuvre ou tout sacrifice de leur part. Chaque nation de l'antiquité eut cette prétention. Les Romains aussi bien que les Juifs se disaient un peuple élu. Le but social était la conservation de la cité ; le but de la cité était la conservation de la race ; le but individuel était l'expiation. La perfection était toujours placée dans le passé : ou les individus, comme dans les Indes et en Égypte, travaillaient à reconquérir leur perfection primitive ; ou les sociétés parlaient d'un état parfait primitif que la méchanceté et l'ambition des hommes avaient détruit, disait-on. Tout le monde avait l'œil fixé sur ce qui n'était plus, les uns pour se purifier, les autres pour conserver leur race, les nations pour conserver le fruit d'une grâce spéciale qui les avait élues parmi les nations. La philosophie aussi, bien qu'incrédule à l'égard des traditions dont les masses avaient conservé le souvenir, la philosophie était, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, profondément empreinte des mêmes sentimens. Toutes choses à ses yeux tournaient dans un cer-

cle, le raisonnement, la science, les sociétés. Les nations, disait-elle, naissent, croissent, vieillissent et meurent comme les individus pour être remplacées par d'autres nations destinées à parcourir le même cercle. C'est là le dernier mot et le mot le plus général de la philosophie antique.

Or, dans un tel système, où tout avancement était considéré comme un pas pour revenir au point de départ, il était impossible que l'idée de la progression vînt à naître.

Il n'en fut pas de même dès que la doctrine chrétienne se fut emparée des intelligences. Elle engendra des conséquences inverses. En effet, elle enseignait que tous les hommes étaient rachetés du péché originel, que dorénavant ils ne seraient comptables que de leurs propres actes, qu'ils étaient en conséquence tous appelés, et qu'ils devaient vivre, non pour eux-mêmes, mais pour les autres, etc. Il suffit d'ouvrir l'Évangile pour reconnaître la différence qui, sous le rapport dont il s'agit, sépare l'enseignement nouveau de l'enseignement ancien.

Dans le discours sur la montagne (*St. Matth.*, c. v, vi et vii), J.-C. emploie une forme dont le caractère progressif ne peut échapper à personne : *Les anciens vous ont dit, mais moi je vous dis*, etc. Ensuite il leur apprend une prière qui est en même temps un commandement et un

enseignement qu'il n'est point permis d'oublier, car l'Église recommande à tous les siens de la répéter et le soir et le matin. Il faudrait un long commentaire pour montrer combien les sentimens qu'elle doit inspirer, diffèrent de ceux qui correspondaient aux prières antérieures. On y parle au pluriel et non au singulier; on demande non pas son salut personnel seulement, mais le salut de tous, mais que le règne de Dieu arrive, que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel; et par là, en même temps que l'on apprend que l'on doit s'efforcer pour réaliser ce règne de Dieu, on demande des forces pour accomplir cette œuvre de chaque jour. Puis il est ajouté: « Demandez et on vous donnera; cherchez et vous trouverez; frappez et on vous ouvrira; car, quiconque demande, reçoit; et quiconque cherche, trouve; et l'on ouvrira à celui qui frappe (chap. VII, v. 7 et 8). » Enfin, en terminant, J.-C. donne, sous une forme intelligible même pour les enfans, le grand principe de la méthode moderne: « *C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez.* » C'est-à-dire, c'est à leur fécondité que vous jugerez les doctrines; c'est à la fécondité des œuvres que vous jugerez les hommes, etc.

Tout l'Évangile, au reste, est semé de préceptes et d'axiomes où une pratique, incessamment active en vue des autres, est recommandée à chacun, et d'où ressort par suite une impulsion

dont le résultat inévitable est le progrès. Ainsi, dans le chap. x de saint Matthieu : « Ne les craignez donc point, dit J.-C. à ses disciples, car il n'y a rien de caché qui ne doive être découvert, ni rien de secret qui ne vienne à être connu (v. 26) ; » et plus bas : « Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre : je ne suis pas venu y apporter la paix, mais l'épée (v. 34). » « Celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi (v. 38). » Plus bas, on lit : « Tout docteur instruit de ce qui regarde le royaume des cieux est semblable à un père de famille qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes (*Matt.*, c. XIII, v. 52). »

Dans l'Evangile, selon saint Luc, on trouve quatre passages dont le sens n'est pas plus obscur que celui des citations précédentes; mais ils sont trop étendus pour prendre place en ce lieu. Nous nous bornerons à les indiquer. L'un se trouve chap. XII, v. 29 et suivans; le second, chap. XVII, v. 6 à 10; le troisième est chap. XIX, v. 17 à 26; c'est la parabole fameuse des marcs d'argent : la signification en est trop claire pour qu'elle échappe à personne; en effet, le serviteur qui est le plus récompensé est celui qui fait produire le plus au capital qui lui est confié, en s'exposant aux risques les plus nombreux ; le seul qui soit puni est celui qui n'a voulu courir aucun risque et s'est borné à conserver le capital qu'il

avait reçu. Le quatrième passage est la parabole de la vigne, chap. xx, v. 9 à 16. On y trouve, il nous semble, assez clairement indiquées quatre époques d'enseignement de Dieu à l'homme ou quatre révélations.

Nous citerons plusieurs passages de l'Évangile selon saint Jean : «J'ai encore beaucoup d'autres choses à vous dire ; mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. — Quand l'esprit de la vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité ; car il ne parlera pas de lui-même ; mais il dira tout ce qu'il aura entendu et il vous annoncera les choses à venir (chap. xvi, v. 12 et 13).» « Le consolateur, qui est le Saint-Esprit, que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit (chap. xiv, v. 26). » Il faut ajouter à ces versets les suivans, de saint Matthieu : « Quiconque aura parlé contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné ; mais pour celui qui aura parlé contre le Saint-Esprit, il ne lui sera pardonné ni en ce monde, ni dans le siècle à venir. — Ou reconnaissez que l'arbre est bon, et que son fruit l'est aussi ; ou dites que l'arbre étant mauvais le fruit l'est aussi ; car on connaît l'arbre par ses fruits.» (*Matt.*, c. xii, v. 32 et 33.) Il nous semble qu'il est difficile de se refuser à reconnaître dans ces passages un enseignement d'où il résulte qu'au fur et mesure de la multiplication des temps, les lu-

mières de l'homme seront accrues, surtout si on les interprète par les préceptes qui suivent : « Si vous gardez mes commandemens, vous demeurerez dans mon amour. — Le commandement que je vous fais est de vous aimer les uns les autres comme je vous aime. Personne ne peut avoir un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. » (*Saint Jean*, v. 10, 12 et 13.) Le devoir qui ressort de ces préceptes est évidemment qu'il faut s'oublier complétement soi-même pour ne penser qu'aux autres, c'est-à-dire le devoir qui est propre, par-dessus tout autre, à donner à l'activité de l'homme le plus haut degré d'intensité et la plus grande fécondité sociale. Dès ce moment, le chrétien dut cesser de se considérer lui-même pour penser uniquement aux autres.

L'esprit nouveau qui respire dans les évangiles se retrouve dans les écrits des apôtres. Les épîtres de saint Paul sont remplies de considérations dont le sens serait incomplet s'ils n'étaient interprétés au point de vue du progrès. Là, en quelque sorte, commence la science chrétienne ; mais les passages qui ouvrent la voie à l'idée nouvelle dont il s'agit ici, ou plutôt la commandent, sont si nombreux que nous ne pourrions les citer tous (1). Nous nous bornerons à un seul,

(1) Voici la liste des passages principaux à consulter dans les actes des Apôtres et les écrits de saint Paul. — *Actes des Apôtres* : chap. XIII, v. 17 à 41. Le système d'ex-

le voici : « Tant que l'héritier est enfant, il n'est point différent d'un esclave, quoiqu'il soit le maître de tout ; mais il est sous la puissance des tuteurs et des curateurs jusqu'au temps marqué par son père. Ainsi nous autres, lorsque nous étions enfans, nous étions assujettis aux premières et plus grossières instructions que Dieu a données au monde ; mais, lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son fils, formé d'une femme et assujetti à la loi, pour nous rendre ses enfans adoptifs, etc. » (*Épître aux Éphésiens*, c. IV, v. 1 à 4.)

Il suffit de tenir compte de l'esprit nouveau que de tels enseignemens donnèrent aux chrétiens, et du mode d'activité qu'il leur inspira au milieu de la société païenne, pour comprendre comment le sentiment et l'espérance d'un progrès social vinrent à naître parmi eux. Il s'agissait d'abord de former un peuple chrétien. « Vous, qui autrefois n'étiez point un peuple, dit saint

position des faits suivi en ce lieu est semblable à celui qu'eût observé un homme qui se fût proposé de présenter le tableau d'une progression historique.—*Saint Paul*. Épître aux Romains, ch. VI, v. 13, 14, 23; ch. VII, v. 23; ch. X, v. 10. Première épître aux Corinthiens, ch. XII, v. 4 à 31 ; ch. XV, v. 44, 46. Deuxième épître aux Corinthiens, ch. X, v. 3; ch. XI, v. 4, 7; ch. XII, v. 6. Épître aux Galates, ch. III; ch. IV, v. 3 et 4; ch. V, v. 16 à 25; ch. VI, v. 8.

Pierre, mais qui maintenant êtes le peuple de Dieu. » (*Épître première*, c. II, v. 10.) On espérait, lorsque la nation nouvelle serait formée, que le règne de Dieu serait réalisé. « Nous attendons, disait saint Pierre, de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habitera. » (*Deuxième Épît.*, c. III, v. 13.) On se proposait donc un véritable progrès. Plus tard, lorsqu'il y eut un peuple chrétien réuni en société politique, on se trouva bien loin encore du type de perfection enseigné : mais on n'abandonna point la voie d'efforts par laquelle on l'avait formé ; on la poursuivit pour arriver à un état meilleur. Ainsi on espéra des progrès nouveaux ; seulement on vit qu'ils ne pouvaient être obtenus que successivement. L'idée de la perfectibilité chrétienne fut conçue. Saint Jean Climaque parle de cette progressivité humaine ; saint Vincent de Lérins, qui écrivait dans le cinquième siècle, dans son traité sur l'antiquité de la foi catholique, consacre trois chapitres sur ce qu'il appelle l'accroissement ou le perfectionnement de la religion. Nous en citerons cette phrase, afin d'en faire connaître l'esprit : « Il est nécessaire que dans tous les siècles et dans tous les temps on augmente en connaissance et en sagesse ; mais il faut que la même foi, le même sens de la parole de Dieu, la même doctrine qui produit tous ces bons effets demeure éternellement la même. » Nous ne doutons pas

que si nous possédions une suffisante érudition sur les premiers siècles de la littérature sacrée, nous ne pussions citer un plus grand nombre de passages analogues. Quoi qu'il en soit, ceux-là suffisent pour montrer qu'alors on avait commencé à conclure que le progrès était un effet de la double condition sociale et intellectuelle des hommes, ainsi que nous le comprenons aujourd'hui.

Mais, de cette conception, que la réalisation de la parole chrétienne ne pouvait avoir lieu que progressivement; de cette conception, que le règne de Dieu serait l'effet d'une suite d'efforts et de perfectionnemens accumulés, concluait-on que le progrès était un fait général propre à tous les temps de l'humanité, ayant existé dans le passé comme il existerait dans l'avenir? Il est difficile de croire qu'il en fût autrement. En effet, les chrétiens avaient compris que l'humanité est un corps dont tous les membres se tiennent et sont solidaires; cette doctrine est positivement enseignée par saint Paul (*première Épître aux Corinth.* c. XII). Elle est d'ailleurs une conséquence rigoureuse du mystère même de la rédemption. D'un autre côté, la doctrine de la rédemption liait le présent au passé; tous les temps, écoulés depuis la chute jusqu'à la rédemption, étaient envisagés et étudiés comme des temps de préparation. Ils devaient être conçus comme une pro-

gression composée de divers termes d'autant plus avancés qu'ils étaient plus rapprochés de la naissance du Sauveur. Plusieurs histoires furent écrites dans cet esprit, entre autres la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Sans doute, rien n'y annonce la possession d'une formule scientifique du progrès semblable à celle que nous avons aujourd'hui; mais tout y accuse le sentiment du fait lui-même, et cela suffit à prouver notre thèse, à savoir, que le progrès est une idée chrétienne, que la philosophie du progrès est la philosophie de la rédemption, comme la philosophie circulaire ou de la rétrogradation, si nous osons nous servir de cette expression pour désigner la science de la sagesse chez les anciens, est la philosophie de la chute.

Les anciens, avons-nous dit, ne pouvaient avoir l'idée de la progressivité humaine; mais, parce qu'ils ne l'apercevaient pas, ce n'est pas une raison de croire qu'elle ne fût pas. Au point de vue social, ils concevaient une sorte de croissance qui n'offre, il est vrai, rien d'analogue avec ce que nous appelons progrès; croissance, que leurs philosophes comparaient à celle qui a lieu chez l'individu; mais ce n'est pas davantage un motif de croire qu'il en fût ainsi. Il y avait progrès réellement; mais ils ne l'apercevaient pas, soit qu'ils n'eussent pas de traditions historiques

assez étendues pour le reconnaître, soit surtout que la préoccupation d'une dégradation sous laquelle ils vivaient, leur fermât les yeux.

Des hommes de nos jours, imbus encore du sentiment des anciens, et le convertissant en raisonnement, ont dit que la doctrine du progrès était contraire à celle de la chute, et que l'une mettait l'autre à néant. Nous avons déjà fait mention de cette objection dans le paragraphe précédent; nous croyons utile d'y revenir.

Si l'opposition dont il s'agit existait, il faudrait renoncer à la conception nouvelle dont nous nous occupons, quelque féconde, quelque utile qu'elle puisse paraître; car le fait de la chute nous est prouvé par le fait de la rédemption. Nier l'une, c'est nier l'autre. Heureusement l'objection ne porte pas; pour en démontrer l'inexactitude, il n'est point nécessaire de donner une explication métaphysique de la chute, quoiqu'elle ne nous paraisse nullement impossible; mais ce travail concerne les théologiens, et ne nous regarde pas. Il suffit de montrer que les deux doctrines n'ont aucune corrélation d'opposition.

Pourquoi prétendre que l'homme et l'humanité étant en état de péché, seraient incapables de progrès? Serait-ce parce qu'ils n'ont point de but, point de morale? Mais l'histoire sacrée nous apprend que ni la morale, ni le but

par conséquent, n'ont jamais manqué aux hommes. Serait-ce parce que, n'étant point en état de grâce, pour parler la langue théologique, l'homme ne peut faire d'œuvres utiles et fécondes? c'est ainsi en effet que l'on raisonnait chez les anciens; chaque nation se disait placée d'une manière spéciale sous la protection des dieux, et niait que les peuples voisins jouissent du même avantage; ainsi, sous diverses appellations, chaque nation se disait en état de grâce, et considérait ses ennemis comme en état de péché; c'était de là que chacun tirait le droit de conquérir, de ruiner, et de réduire en esclavage les peuples étrangers. Il y avait donc chez les anciens la croyance que l'état de grâce pouvait soustraire des populations entières aux conséquences de la chute originelle. Dans la Bible nous voyons en effet que certains hommes, certaines races, et le peuple juif lui-même, jouissent de l'état de grâce. Mais aujourd'hui les casuistes se sont demandé si un homme en état de péché mortel pouvait produire des œuvres utiles et méritoires; et ils ont répondu unanimement, non seulement que cela était possible, mais encore que cela était. Or, ce qui est vrai d'un homme est vrai de l'humanité. Ce que l'un peut, l'autre à plus forte raison le peut aussi. Voilà donc encore une partie de l'objection mise de côté. La Bible enfin y répond complétement; car c'est une véritable

Genèse, et d'Adam aux prophètes c'est l'histoire d'une préparation; il faudrait être aveugle pour y voir autre chose. Mais voici la cause de l'erreur de nos adversaires : ils ont considéré la chute et le progrès comme des modes purement spirituels. Or, il n'y a aucune ressemblance entre ces deux choses sous ce rapport; car selon la doctrine consacrée au concile de Trente (*sess.* 5), les effets du péché originel sont surtout spirituels; les suites matérielles sont les moindres, car elles sont seulement l'assujettissement du corps aux souffrances et à la mort. C'est le contraire quant au progrès : c'est une œuvre dont le bénéfice est surtout temporel, c'est-à-dire relatif à l'organisation sociale, à l'accroissement de la mémoire sociale, à l'amélioration du corps, à la modification de la nature extérieure, etc.; œuvre qui est le résultat de la simple activité de l'esprit, du moment où elle est dirigée dans un but; œuvre qui, en outre, est de telle nature que le travail d'un seul ou de quelques uns profite à tous. Mais, nous opposera-t-on sans doute encore, le travail et la mort sont des conditions du progrès; or le travail et la mort sont entrés dans le monde par l'effet du péché d'Adam, et non par la volonté de Dieu : donc le progrès, dont le travail et la mort sont des conditions essentielles, n'était point dans les plans de Dieu, etc. Cette objection offre plus d'apparence qu'elle n'a

de réalité. Nous ferons d'abord remarquer que c'est une absurdité de demander, aujourd'hui, ce que le monde eût été, si le monde n'avait pas été ce qu'il est. Or, l'objection suppose que l'on s'est fait cette question; elle suppose qu'on l'a parfaitement résolue. Dans le moyen âge, on s'occupait beaucoup de savoir ce qui serait arrivé si Adam n'avait pas péché, et les théologiens se croyaient obligés de répondre; ils jugeaient de ce qui eût été possible dans cette hypothèse, par ce qui se passait sous leurs yeux; le péché et la mort ôtés, le monde qu'ils imaginaient, ne différait pas grandement de celui dans lequel ils vivaient. Les hommes, disaient-ils, se fussent multipliés; ils auraient vécu en société, obéissant à une certaine hiérarchie, se perfectionnant dans la science, etc. Mais maintenant on ne s'occupe plus de pareilles questions; parce qu'on les a trouvées pleines de disputes, et complétement sans intérêt. En effet, si l'on y applique le mot de l'Évangile : « Jugez de l'arbre par ses fruits, » on doit les écarter, comme téméraires, oiseuses et ridicules. Cependant, quelque absurdes qu'elles soient, pour répondre à l'objection qui nous est faite, il nous faut donner une sorte de solution. Nous disons donc qu'en supposant le péché absent de la société des hommes, nous ne voyons pas pourquoi il n'y aurait pas eu de progrès; nous pourrions imaginer plus de cent espèces

deperfectionnemens possibles; mais nous avouons que nous n'avons pas le courage de nous engager sur cette terre de stériles hypothèses; nous y laissons nos adversaires, et nous passons à l'examen d'une autre face de l'objection, qui n'est guère moins étrange. Il y a des gens qui touchent à tout, parce qu'ils ne voient la portée de rien; ainsi nos adversaires ne voient pas qu'en posant leur objection, ils résolvent, par ce seul fait, une question fort grave, celle de la prescience divine et de la liberté humaine; question que les hommes sages laissent en suspens, et où ils voient un mystère qu'il a été jusqu'à présent impossible de pénétrer. Bien plus, nos faiseurs d'objections ont résolu, sans s'en douter, le problème dans le sens des pélagiens, c'est-à-dire en supposant l'homme tellement libre que Dieu n'a pu d'avance se poser l'hypothèse de savoir si Adam, ou quelqu'un de ses nombreux enfans, deviendrait pécheur. Un mathématicien qui appliquerait à un problème de ce genre le calcul des probabilités, prononcerait hardiment que, parmi la multitude des hommes, il ne pouvait manquer de s'en trouver au moins un qui vînt à pécher. Or, nos faiseurs d'objections supposent que Dieu fut moins habile que ne le serait un mathématicien. Les théologiens ne pensent pas comme eux; car à la même objection ils ont répondu par ce verset : *O certè necessarium Adæ*

peccatum; ô felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem!

Nous demandons pardon à nos lecteurs d'être entré dans ces détails, ce n'est point volontairement que nous sommes venus sur ce terrain; nous y avons été appelés. Il y a des gens que l'esprit de discussion possède et qui, par suite, dans une proposition, ne s'occupent jamais de ce qu'elle offre d'avantageux, d'utile, de fructueux; mais y cherchent au contraire, de premier mouvement, le point attaquable, afin de donner carrière à leur activité dialectique. Ces hommes, dans l'ordre du progrès scientifique, accomplissent jusqu'à un certain point une fonction; ils semblent s'être chargés d'éprouver les doctrines, et il faut que celles-ci aient une valeur bien réelle pour échapper à la guerre acharnée qu'ils font à toute chose nouvelle. Ils se sont conduits ainsi à l'égard des idées dont nous nous occupons en ce paragraphe : s'ils se sont chargés de la partie des objections, nous avons dû nous charger de celle des réponses; car le bruit que font nos adversaires en certains lieux, aurait pu étouffer la voix de la vérité, et nous désirons qu'elle soit étendue et comprise le plus tôt possible, partout où elle pourra être utile.

Du Progrès considéré comme méthode.

Il n'y a point progrès là où il y a seulement

accumulation de plusieurs choses différentes; car il faut, entre les choses diverses accumulées, qu'il existe une progression. Il n'y a point progrès là où il y a accroissement d'une seule et même chose, car il est impossible d'établir une progression si l'on ne trouve point les élémens de plusieurs termes différens. Il n'y a progrès que là où il existe une mesure à l'aide de laquelle on peut établir que plusieurs choses diverses tendent vers une même conséquence ou une même conclusion. Dans les œuvres humaines cette mesure s'appelle but; dans les œuvres divines, cette mesure se nomme finalité ou but final. Ainsi, au point de vue d'une œuvre produite par une intelligence, l'idée de progrès emporte l'idée de but ou de finalité. C'est par comparaison avec le but que l'on détermine s'il y a progrès, que l'on constate la réalité des termes et que l'on en reconnaît la valeur et la signification; c'est, en un mot, le but qui indique et mesure le progrès.

Cependant, on ne serait pas en droit de dire qu'il soit partout indispensable de savoir à l'avance qu'un but existe pour prononcer d'après la simple observation qu'il y a série quelque part. En effet, le progrès étant une vérité acquise d'ailleurs, la simple analogie suffit pour faire accepter, au moins comme une probabilité, l'existence d'une série là où l'on aperçoit seulement certaines espèces de rapports entre plusieurs phé-

nomènes. Mais la probabilité deviendra considérable, si l'on remarque que du rapport entre les phénomènes observés on peut engendrer une série indéfinie; car, le progrès étant toujours l'effet d'une volonté intelligente, il s'ensuit que toute progression est empreinte du caractère des œuvres qui viennent de l'esprit; elle peut être comme lui infinie, ou au moins elle est indéfinie. Cependant, même dans ce cas, on n'aura point de certitude, si l'on ne parvient à voir quelle est la finalité de la série.

La considération du but est le premier moyen dans l'ordre des méthodes qui ressortent du progrès. Cette considération est applicable aux êtres dont se compose la science naturelle, aux institutions religieuses et sociales, aux faits historiques, aux faits politiques et même à la direction individuelle. Cette considération est pleine de fécondité et de lumière. Il ne faut pas réfléchir beaucoup pour le reconnaître. En effet, l'étude du but nous fait connaître la raison des choses, nous en montre le résultat acquis ou le résultat probable. Ce mode de travail nous a beaucoup servi personnellement; et nous ne l'avons appliqué qu'à la moindre partie des choses dans lesquelles on peut en faire usage. Qui ne voit en effet que, dans les sciences naturelles, la recherche du but d'un être est la meilleure manière d'en donner une bonne définition, d'en

apercevoir la nécessité et les fonctions? Qui ne voit également, lorsqu'il s'agit d'institutions religieuses et sociales, que l'étude du but est, à l'égard des institutions anciennes, le plus excellent moyen d'en apprécier la puissance et la valeur à l'époque de la création, d'en découvrir postérieurement le résultat, et en outre d'en apprécier la convenance dans le temps présent et dans l'avenir? Et s'il s'agit d'institutions nouvelles, n'est-ce pas encore par la considération du but que l'on en établira l'appropriation et que l'on en découvrira les conséquences? Il en est de même lorsqu'on s'occupe de faits historiques; c'est un procédé par lequel on se place dans les sentimens les plus favorables pour les bien juger. Ce n'est pas un *criterium* moins bon pour connaître la valeur des actes et des projets politiques. Enfin, dans les questions de vie privée, cette considération du but n'est-elle pas l'un des plus parfaits moyens pour ordonner convenablement ses actes et ses travaux? Ce procédé est donc d'une application à peu près générale, et propre à donner autant de justesse que de puissance aux raisonnemens dans lesquels on le fera intervenir.

L'application du système de la série est le second moyen de méthode qui ressort du progrès. Dans l'histoire naturelle, ce procédé est déjà mis en usage; il a été appliqué comme moyen de classification à la zoologie, à la botanique et à

l'embryogénie. Mais il n'est point encore reçu à ce titre en géologie et en minéralogie. Je ne doute point cependant qu'il ne puisse servir dans l'une et dans l'autre de ces spécialités et qu'il ne soit de nature à y porter de grandes lumières. Il semble inutile de dire que le système de la série rendra les plus grands services à l'histoire, qu'il constituera un mode de classification certain et assuré, propre non-seulement à donner la signification des faits historiques, mais encore à remplacer la chronologie là où elle fait défaut et à la rectifier là où elle est inexacte. Nous n'avons pas besoin, non plus, de parler des services que cette méthode peut rendre en politique. Il sera question de ces choses plus tard.

Nous terminons ici ce que nous avions à dire du progrès en général. Nous aurons encore à revenir sur ce sujet dans la suite, lorsque les spécialités dont nous traiterons, le rendront nécessaire. Nous avons voulu exposer seulement ici quelle en était la formule générale, afin que l'on comprît ce qui va suivre.

§ VII. — De la matière et de l'espace.

On ne peut séparer ces questions; il est impossible de traiter de l'une sans s'occuper de l'autre; car on ne conçoit pas la matière sans étendue, et par conséquent, sans l'espace. La matière est en quelque sorte l'étendue déterminée, l'espace est l'étendue indéterminée, c'est-à-dire pure; car on comprend l'existence de l'espace sans matière. L'espace, soit qu'on le considère comme incréé, soit qu'on l'envisage comme créé, se conçoit comme une existence antérieure à celle de la matière; car, selon la logique, le lieu existe nécessairement avant l'être que l'on y place (1); et l'espace est le lieu dont la matière occupe une partie, le lieu où elle a été engendrée. Nous allons donc faire connaître les définitions qui ont été données de ces deux existences; nous exposerons ensuite nos propres opinions sur ce sujet.

Dans les doctrines les plus anciennes on avait exprimé le fait de la priorité de la matière comme être créé. Chez les Indiens, on lui donnait le nom de *matrâ* (matière proprement dite), de principe primordial, *pradhâna*, et enfin de *moûla prakriti*, racine première créée; chez les Égyp-

(1) Selon Varron, *locus* vient de *locare*, placer.

tiens, on lui donnait un nom analogue qui rappelait aussi la maternité : *athor*, *mathor*. Les Romains, comme chacun le sait, appelaient également du nom de grande mère, *magna mater*, *magna parens*, la terre, qui leur représentait le type de la matière. Ces noms, qui sont les racines de notre mot *matière*, suffisent seuls pour accuser une philosophie complète ; ils nous montrent que les lois logiques, imposées à l'homme, n'ont point varié, et que toujours, à leurs yeux, le moyen a été antérieur au résultat, c'est-à-dire la matière à la forme.

Hésiode, selon le témoignage d'Aristote, donnait à cette existence première le nom de *chaos* (1). Au commencement, c'est-à-dire avant la création, disait Timée de Locres, le pythagoricien, la forme et la matière existaient séparément. Ce fut le verbe, λόγος, qui les réunit.

Aristote a donné trois définitions de la matière (2) : *Materia est quæ per seipsam neque est quid, neque quantum, neque aliud quidpiam, quibus ens determinatur ;* ce qui signifie, selon les commentateurs, que la matière n'est ni l'un des quatre ou des cinq élémens, ni quelque chose par quoi un être serait déterminé. Ailleurs on trouve cette phrase : *Materia est quædam substantia quæ ita se habet ad formas naturales, si-*

(1) Selon Varron, *cœlum* vient de *chaos*.

(2) Chauvin, Lexicon rationale. Aristot., metaphys.

cut æs et lignum ad formas artificiales; la matière est une substance qui se comporte à l'égard des formes naturelles comme l'airain et le bois à l'égard des formes artificielles. La troisième définition d'Aristote a été généralement acceptée dans tout le moyen âge; c'est celle-ci : *Materia prima est primum subjectum cujusque rei, ex quo fit aliquid cum insit, non secundum accidens, et si corrumpitur, in hoc abibit ultimum.* La matière est ce dont toute chose est formée, dont tout sort et où tout retourne.

Les scolastiques se bornèrent à perfectionner la définition d'Aristote. La matière, disaient-ils, a été produite avec le monde; elle ne peut périr qu'avec lui. Le mot matière s'applique de deux manières : on l'appelle première ou seconde. La matière première seule est simple et sans forme; c'est un véritable chaos, mais susceptible de recevoir toute espèce de forme. Enfin, c'est un sujet dont toutes choses sont composées, et en quoi tout se résout lorsque la forme vient à disparaître : *Subjectum primum uniuscujusque, ex quo præexistente et insito fit aliquid, et si quid interit in illud ultimum abit.* On se disputait dans les écoles pour savoir si la matière était un genre, si elle avait une existence propre, si elle était une puissance. Les thomistes soutenaient qu'elle n'était point une existence; car, disaient-ils, l'existence est un acte, et la matière est par

elle-même essentiellement inactive. On discuta aussi sur le mot puissance; on remplaça ce terme par celui de capacité, et les argumens auxquels donnait lieu l'imperfection du langage furent ainsi écartés. Mais reprenons la définition. Cette matière première, disait Cornelius Valerius, est ce qu'il y a de plus semblable au néant; c'est une pure faculté que l'intelligence seule comprend comme le réceptacle de toutes les formes, etc. *Hæc nihilo similis, pura facultas, quæ cogitatione tantummodo percipitur, ut receptaculum sit formarum omnium, quas vicissim variis mutationibus intervenientibus habere possit, quarum varietate gaudere creditur.* En effet, on soutenait que la matière *appelait* indifféremment toutes les formes; c'était se servir certainement d'une expression très impropre à l'occasion d'un être passif, puisque, en employant ce mot, on lui donnait, par le fait, une qualité active. On soutenait enfin que la *quantité* était un attribut de la matière première (1). Quant à la matière seconde des scolastiques, on entendait désigner par ce mot la matière propre de chaque corps, celle qui en supportait la forme et tombait sous les sens. Les quatre élémens étaient des matières secondes.

(1) Chauvin. Lexicon rationale.—Candidatus artium.—Cornelii Valerii Physicæ Institutiones, 1547.

Descartes donna une nouvelle définition de la matière. Dans son école, il fut reçu que la matière était l'étendue dans tous les sens, *res quaqua versùs extensa*. La matière, en un mot, était l'étendue dans les trois dimensions, en longueur, largeur et profondeur. Il faut remarquer que les cartésiens n'admettaient pas le vide; l'univers, selon eux, était plein, en sorte que l'espace et la matière étaient la même chose, ou plutôt étaient confondus à leurs yeux. Nous n'avons pas à exposer ici les raisons qui firent rejeter cette hypothèse; la science l'a écartée en prouvant que, dans le plein, le mouvement serait impossible. L'hypothèse répugne en outre de toutes manières à la raison; car, si elle était exacte, il en résulterait que l'être passif par excellence serait cependant infini; il en résulterait que le plus petit mouvement, par exemple, celui d'un homme, ne pourrait avoir lieu sans que l'infini matériel lui-même ne fût remué tout entier; et comme il est de la logique de subordonner le fini à l'infini, le plus petit au plus grand, il s'ensuivrait que l'homme n'est point libre, mais déterminé fatalement jusque dans ses moindres actes, etc. Le cartésianisme, comme on le voit, conduit directement au spinosisme par sa définition de la matière. Or, une doctrine doit être jugée par les conséquences qui en ressortent. Ici, la conséquence est le panthéisme, dont l'absurdité a été

démontrée dans le précédent volume. La définition des cartésiens est donc fausse.

Vers le même temps, une autre définition fut donnée. On définit la matière *l'étendue impénétrable, extensum impenetrabile et corporeum*, et l'espace *l'étendue pénétrable, extensum spatiale penetrabile* (1). L'espace, disait-on, peut exister sans contenir de matière ; mais la matière ne peut exister sans occuper une portion déterminée de cet espace sans fin ; ce qui la caractérise, c'est qu'elle est impénétrable, en ce sens que le lieu occupé par un corps ne peut être pris par un autre corps, à moins que le premier ne soit détruit ou n'en soit chassé ; tandis que l'espace est toujours prêt à recevoir toute chose que l'on voudrait y placer, et qu'il n'est détruit par rien de ce que l'on y met. Il est vrai, ainsi qu'on le remarque en physique, que l'espace occupé par les corps, tels que nous les connaissons, ne représente pas la solidité réelle de ceux-ci. La porosité des corps est fort grande ; en sorte que le corps en apparence le plus dur, réduit à la solidité réelle, c'est-à-dire contracté de manière à ce que les molécules qui le composent soient en contact immédiat, ne présenterait pas peut-être la dixième ou même la centième partie de l'étendue qu'il

(1) Chauvin. L.-C. — L'abbé Para du Phanjas, *Théorie des êtres sensibles*, adopte cette définition.

offre dans l'état naturel. Mais il n'en est pas moins vrai que, si petite que soit la place qu'il tiendrait dans cet état hypothétique, cette place ne pourrait être prise par un autre, à moins que le premier n'en fût chassé. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'impénétrabilité de la matière.

Cette définition est surtout satisfaisante, selon nous, en ce qu'elle résulte de deux affirmations corrélatives qui se définissent l'une l'autre. La pénétrabilité et l'impénétrabilité nous représentent l'analogue des affirmations de *plein* et de *vide*, qui ont également servi à spécifier les divers états possibles de l'espace. L'une commande logiquement l'autre, ainsi que nous l'avons expliqué dans les règles de l'affirmation; et l'opposition qui existe entre elles, rend claires à l'esprit des idées qui autrement resteraient assez obscures. Mais cette définition est exacte seulement quant à l'espace; elle ne nous dit pas ce que c'est que la matière; elle nous présente celle-ci seulement comme un accident de l'espace (1). Elle est donc insuffisante.

Cependant, dans le dernier siècle, on a essayé d'expliquer avec elle ce qu'il y a pour l'homme de plus inexplicable. On a dit que l'espace était en quelque sorte la forme de Dieu lui-même, que

(1) Car, *Accidens est, quod actu adest subjecto, abesse tamen potest.* (*Logiq. scholast.*)

c'était sous cette forme que Dieu pénétrait tout et était partout, bien que restant toujours séparé de ce qu'il contenait et de ce qu'il touchait, en sorte qu'il était vrai de dire que nous vivions dans le sein même de Dieu. Cette idée singulière n'a été acceptée par personne ; elle est d'abord contraire à celle que nous nous faisons de la majesté du Tout-Puissant ; elle est de plus absurde en plusieurs points : il répugne, en effet, à la raison que Dieu soit pénétrable et divisible en quelque sorte en parties. L'hypothèse admise, on ne comprend plus rien à l'unité de Dieu, et l'on conclut en définitive à une sorte de panthéisme à double substance des plus inintelligibles. Mais poursuivons nos recherches sur la matière, elles ne sont point terminées.

C'est de la considération des conditions logiques qui se rapportent à l'idée de création, que ressortent les meilleures notions sur l'espace et le mouvement. Hors de ces considérations il n'est pas possible de se faire une conception de la matière ni de l'espace. En effet, écartez tout souvenir d'un créateur ; prenez la définition précédente, dont personne ne contestera la netteté, et déduisez-en les conséquences, vous trouverez qu'il n'en résulte point pour vous une démonstration de l'existence de la matière. L'essence de celle-ci ne consiste point dans l'étendue, puisque l'espace lui-même est étendu ; elle réside uni-

quement dans l'impénétrabilité. Or, l'impénétrabilité d'un point quelconque de l'espace, peut être la conséquence de la présence d'une nature toute différente de celle que nous désignons par le nom de matière; car toute force ou toute puissance active créée occupe nécessairement, par son action, un point quelconque de l'étendue. Qui nous prouve donc que l'impénétrabilité, que nous concevons comme matérielle, consiste en autre chose qu'en ceci, que nous percevons dans les lieux, où nous la plaçons, les effets d'une force de nature inconnue, ou même de nature analogue à la nôtre, comme le croient les panthéistes, en sorte que ce monde n'est qu'une illusion; qui nous prouve, en un mot, que la corporéité est autre chose qu'une sensation?

Mais on pensera peut-être que la définition d'Aristote et des scolastiques contient sur la matière une affirmation moins sujette à l'espèce de doute dont il vient d'être question : il n'en est rien; si l'on écarte l'idée de création, elle n'est pas plus solide que la précédente. En effet, qu'est-ce qu'un être, ou une substance d'où tout sort et où tout rentre? Ce n'est point nécessairement la matière : une force active quelconque peut avoir toutes ces propriétés; on ne pourrait même définir une force de ce genre autrement qu'Aristote ne l'a fait à l'égard de la matière. Sa formule ne répugne nullement à une théorie où

l'on se proposerait d'expliquer les phénomènes de ce monde par l'action d'une puissance purement spirituelle qui produirait sur nos sens les effets variés que nous désignons sous le nom de sensations matérielles. Nous avons dit plus haut que Dieu prouvait tout ; cet axiome est d'une complète exactitude dans le sujet que nous traitons.

Sans l'idée de création, l'espace ne serait pas plus démontré que la matière, ou au moins on n'en aurait qu'une idée très confuse. On pourrait attribuer cette notion à une illusion rationnelle, comme on rapportait celle de corporéité à une illusion sensuelle.

C'est parce que l'idée de création emporte celle de succession, que l'on peut en tirer des lumières suffisantes sur le sujet dont nous nous occupons. En effet, que la création soit conçue comme un seul et même acte, et fermement considérée comme telle ; la confusion recommence ; nous ne pouvons plus rien séparer, rien isoler ; nous sommes dans l'impossibilité d'apercevoir et de montrer les rapports primordiaux des choses primordiales ; par suite, nous ne voyons plus qu'une totalité ou une unité, dans laquelle il nous est permis de porter l'analyse seulement pour y compter le nombre des phénomènes dont elle est en même temps et le moteur, et le sujet. Heureusement il nous est possible de considérer les choses autrement ; et il nous est surabondam-

ment prouvé, et par la tradition, et par le raisonnement, que la création a été successive. Prenons donc ce point de départ, et avançons hardiment à la solution de la question.

Il est impossible de supposer que quelque chose d'analogue à ce que nous connaissons par expérience, comme matière, quelque inerte que nous le supposions, ait été créé ou produit, sans admettre qu'il existait auparavant un lieu où cette chose a été placée. De là la notion de l'espace pur ou du vide ; de là la notion que l'espace existait avant la matière.

Il nous est également impossible de comprendre d'abord que des forcesactives aient été créées avec la destination d'engendrer par elles-mêmes des résultats, et avec la puissance de les conserver, et de comprendre ensuite que de nouvelles forces aient été créées avec la fonction de modifier et de changer ces résultats, si nous n'admettons qu'antérieurement aux premières forces produites, avait été créée une *réceptivité* de nature à se prêter complétement au jeu de ces forces, à y obéir, à en contenir et en garder l'effet. Or, de la notion d'une telle *réceptivité* ressort celle que nous avons de la matière.

Créer est une affirmation dont la signification ne diffère des appellations *mettre*, *placer*, *poser*, etc., que dans ce sens, que *créer* veut dire faire quelque chose sans rien, ce qui est le propre

de la puissance divine; tandis que *mettre*, *placer*, etc., ne s'entendent que des actes propres à la puissance humaine. Hormis cela, le sens actif des affirmations est le même. Or, quand il s'agit de ces modes d'action, il nous est logiquement impossible de ne pas admettre qu'il existe quelque chose d'antérieur à la chose placée; c'est la chose même où l'on place. Ainsi lorsque l'on dit qu'une création a été faite, l'homme conclut toujours de cette création faite à quelque chose d'existant antérieurement : à savoir, la place qu'est venue occuper la création. Par exemple, s'agit-il d'une force produite, on ne peut manquer de supposer l'existence d'une matière propre à la recevoir. Il n'y a que le *lieu*, ou l'espace pur, auquel notre intelligence ne conçoit rien d'antérieur.

Dans tout ce qui précède, nous avons seulement suivi la logique universelle, qui est empreinte dans le langage dont les hommes font usage; nous allons y ajouter quelques autres considérations qui fortifieront ce premier aperçu.

On ne peut concevoir aucune action sans objet, aucune force sans *substratum*. Supprimez l'idée d'objet ou l'idée de *substratum*, vous ne comprenez plus l'action; car celle-ci, logiquement, est toujours un rapport entre deux êtres. Ainsi l'impulsion ne se conçoit pas sans quelque chose de poussé; le mouvement, sans un mobile, etc.

De même on ne peut concevoir le mouvement sans un espace à parcourir ; car qu'est-ce que le mouvement ? un changement de lieu : le mouvement donc prouve l'espace. Or, comme l'on conçoit qu'il existe un moteur infini, de même on conçoit un mouvement sans fin dans tous les sens : l'espace donc est sans bornes.

Une action, par cela seul qu'elle est une action, a nécessairement pour produit ou pour acte une chose finie. Or, la matière est un acte du Créateur : elle est donc finie, bornée, limitée.

L'étendue, au contraire, se comprend comme n'étant point finie de sa nature ; car elle ne résulte pas nécessairement de l'action, seulement elle la rend possible ; elle s'y rapporte ; et l'activité de Dieu étant infinie en étendue, comme en durée et en puissance, le lieu qui s'y rapporte, se conçoit comme étant susceptible d'être sans fin.

L'espace est le lieu où le Créateur place les choses ; c'est l'étendue pure, sans bornes, comme la puissance du Créateur.

La matière est une réceptivité dont la fonction est d'être le sujet et le moyen des fonctions attribuées aux forces actives qui ont été créées postérieurement. L'essence de la matière est donc la passivité parfaite ou l'inertie absolue.

Nous allons voir maintenant quelles sont les principales propriétés de la matière. Nous n'avons point à nous occuper de l'espace sous ce rapport; nous ne connaissons à celui-ci qu'une seule propriété, c'est celle d'une *extensibilité* illimitée; car l'esprit, comme nous venons de le dire, ne le comprend pas autrement que sans bornes et indéfiniment extensible.

La matière est une substance. En effet, on la conçoit comme une existence spéciale, quelles que soient les formes et les influences qu'elle subisse.

La matière est une substance étendue, puisqu'elle occupe un point quelconque de l'espace, et par cette raison participe de la qualité essentielle de l'espace. D'ailleurs, pour en revenir à une raison expérimentale, un point matériel, si petit qu'on le suppose, présente toujours diverses faces; on comprend même que dans l'une de ses parties il soit le sujet d'une action toute différente de celle qui s'est emparée des autres parties. Un tel phénomène n'est possible qu'à la condition de l'étendue. Ainsi la matière jouit de cette seconde propriété.

Nous devons en outre admettre que la matière est une étendue impénétrable; autrement nous n'aurions pas de caractère pour la distinguer du vide ou de l'espace pur. Ainsi tout point matériel exclut positivement du lieu qu'il occupe, tout autre point matériel.

Ces notions suffisent pour donner une conception de la *matérialité*, nom dont M. Biot se sert pour désigner la matière simple; mais elles ne comprennent pas toutes les qualités de cette existence.

L'idée de la passivité a conduit à celle de la divisibilité infinie de la matière. L'expérience a confirmé la théorie; car non seulement elle a montré que moins un corps était doué des propriétés qui s'éloignent des notions fondamentales sur la matière, plus il était inerte; mais encore elle a prouvé qu'il était divisible jusqu'au degré extrême où nous sommes capables de porter la division à l'aide de nos instrumens. D'un autre côté, l'intelligence ne comprend pas qu'une substance essentiellement passive puisse cesser d'être divisible. En effet, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait qu'elle offrît une résistance, et par conséquent qu'elle cessât d'être passive. La divisibilité étant donc admise, on a dit qu'elle était possible à l'infini, parce que, l'esprit ne concevant pas qu'il puisse cesser d'agir, et par suite d'opérer incessamment des divisions, on a transporté à la matière, comme propriété, ce qui était possible de la part d'une activité spirituelle.

Plusieurs philosophes ont considéré la matière comme non divisible à l'infini; ils l'ont douée d'une puissance, ou de qualités actives de diverses espèces.

Zénon enseignait que le continu était divisible seulement jusqu'à un certain terme, où l'on arriverait à en atteindre les principes primitifs; ces principes étaient eux-mêmes *inétendus* et *indivisibles;* et cependant c'était de leur réunion que résultaient l'étendue et les corps. Ces principes *inétendus* de l'étendue sont connus dans les sciences sous le nom de *points zénoniques.*

Leibnitz a proposé un système qui rappelle celui-là. Il a enseigné que l'univers entier était composé d'une infinité de molécules primitives auxquelles il donna le nom de *monades.* Chaque monade était *simple, sans étendue, sans dimension, active*, c'est-à-dire capable d'action et de mouvement; et enfin *représentative,* c'est-à-dire propre à concevoir toutes les autres. Telles étaient les propriétés communes; mais il y en avait de spéciales : aussi les monades n'étaient point semblables, c'est-à-dire douées des mêmes perfections, ou des mêmes aptitudes. En effet, selon Leibnitz, Dieu est une monade, mais éternelle, increéée, à laquelle toutes les autres doivent leur existence; l'âme humaine est une monade spirituelle, la plus parfaite, la plus intelligente, la plus représentative après Dieu. L'âme de la bête est une monade moins parfaite et moins représentative. Chaque élément matériel est une monade qui diffère en genre et en perfection de tout autre, étant impossible qu'il y ait dans la

nature deux monades quelconques, spirituelle ou matérielle, qui se ressemblent parfaitement. Tels sont les principes du système ; il s'agit maintenant de montrer comment Leibnitz s'en est servi pour expliquer le monde ; pour cela faire, il suffira de reprendre une à une les propriétés assignées à la monade, en exposant, à propos de chacune d'elles, les motifs du philosophe allemand.

Il a établi que les monades étaient simples, afin de rendre raison de la composition des corps, qu'il fait résulter d'un assemblage de monades; car ce n'est pas, selon lui, rendre raison d'un composé, que de l'expliquer par la réunion d'autres composés subalternes, puisqu'il reste toujours à demander pourquoi ces composés subalternes sont eux-mêmes des composés. Ce raisonnement est fort juste, mais en voici un qui est au moins très extraordinaire :

Les monades sont inétendues, c'est par là cependant que Leibnitz prétend rendre raison de l'étendue des corps ; car, selon lui, dire qu'un corps est étendu parce qu'il est composé de points ou d'atomes étendus, ce n'est point expliquer l'étendue, puisqu'il reste toujours à demander pourquoi ces points sont eux-mêmes étendus.

Par la dissimilitude des monades, il rend raison de la diversité infinie qui existe dans l'uni-

vers, aussi bien dans l'ordre spirituel que dans l'ordre matériel. D'après lui, il n'y a pas deux monades qui se ressemblent ; il est même impossible qu'il y en ait deux, car Dieu n'aurait eu aucune *raison suffisante* pour les créer.

Par l'activité qu'il attribue à ses monades, il explique le mouvement qui anime la nature, cette permanente activité qui détruit et reproduit sans cesse les êtres de diverse espèce. Chacune des monades dont la réunion constitue l'univers créé a reçu au commencement, selon Leibnitz, une détermination propre que son activité particulière reproduit incessamment ; dans chaque monade, le premier mouvement détermina le second ; le second détermina le troisième, et ainsi de suite à l'infini ; de telle sorte que l'action présente d'une monade quelconque n'est qu'une suite nécessaire de la première détermination, et que cette action présente est la cause de tous les mouvemens futurs, soit dans cette monade, soit dans toutes les monades sur lesquelles elle exerce quelque influence par son mouvement présent. Représentez-vous, s'il est possible, dit notre auteur, une horloge indestructible qui, une fois mise en mouvement, se remonterait éternellement par elle-même, et dans laquelle les divers rouages, s'engrenant du premier jusqu'au dernier, n'auraient jamais que des mouvemens dépendans du premier qu'on

leur a imprimé ; vous aurez une image assez exacte du mécanisme qui anime persévéramment la nature. De là en effet une harmonie parfaite et un enchaînement continu de causes à effets. Leibnitz, en disposant ce système, a oublié plusieurs choses, c'est d'expliquer la liberté humaine, c'est de donner une base à l'ordre moral, c'est enfin le christianisme qu'il avait quelquefois si bien apprécié.

En faisant les monades représentatives, notre philosophe s'est proposé d'expliquer les pensées qui existent dans les substances intelligentes. On conçoit Dieu, la vertu, le bien, l'étendue, la durée, parce que l'âme est une monade naturellement représentative de ces objets et liée dans le plein à tous ces objets. L'odeur d'une rose fait naître dans la pensée l'image d'une rose, parce que les corpuscules odorans sont comme des types ou des moules où est empreinte l'image de la rose. Les rayons de lumière peignent les divers corps d'où ils émanent ou qui les réfléchissent, parce que ces rayons sont tout autant de monades frappées au coin, ou du corps lumineux qui les produit, ou des corps opaques qui les représentent. Tout est lié et enchaîné dans le plein. « Je ne puis, dit l'abbé Para du Phanjas, rendant un compte fort sérieux du système de Leibnitz, je ne puis, selon cet auteur, remuer mon pied à droite ou à gauche, sans imprimer à la matière

qui m'environne un mouvement qui se communique, en s'affaiblissant, à la nature entière jusqu'au-delà du soleil et des étoiles. Vous avez une image, ou une idée, ou une perception nette de mon pied, parce que, placé auprès de moi, vous recevez une impression nette et sensible qui l'imprime à la monade intelligente et représentative qui vous anime. L'empereur de Chine n'a et ne peut avoir qu'une image ou une idée confuse du mouvement de mon pied, parce que la monade représentative et intelligente qui anime cet empereur reçoit une impression trop faible et trop confuse du mouvement de mon pied. De là, des idées claires, des idées confuses; des idées partielles, des idées adéquates, selon Leibnitz. La monade, Dieu, a des idées adéquates ou des idées complètes de tout, parce qu'elle est présente partout et que partout elle est infiniment représentative. La monade, âme humaine, a des idées du passé, du présent, de l'avenir, parce qu'elle est susceptible d'impressions relatives à ces trois temps; et ces images sont tantôt claires, tantôt confuses, toujours inadéquates, parce qu'elle n'est que dans un point de l'infini en durée et en étendue et qu'elle n'a qu'une vertu représentative finie. La monade, âme brute, a des images ou des perceptions moins étendues de tout; et la monade, matière, dans les végétaux, dans les minéraux, dans tous les corps quelconques, est en-

core plus imparfaite que la monade qui anime les brutes. Quel système que celui des monades! — Quant à l'action des monades spirituelles sur les monades matérielles, des âmes sur les corps, Leibnitz en rend raison par la plus singulière hypothèse qui ait jamais été imaginée, et qui n'est qu'une suite ou une application particulière de l'harmonie et de l'enchaînement dont nous venons de parler. — Il veut que l'âme et le corps d'un même homme quelconque, sans aucune espèce de dépendance et de rapport de l'une à l'autre, soient deux substances tellement constituées, que l'une exerce une certaine suite de perceptions, l'autre une certaine suite de mouvemens, et que la sagesse du Créateur, qui a tout prévu et tout combiné dès le commencement des choses, les ait tellement construites que, par une certaine fatalité naturelle et intrinsèque qu'il décore du beau nom d'*harmonie préétablie*, les mouvemens de l'une se fassent toujours précisément lorsque les perceptions de l'autre semblent l'exiger, et réciproquement: en telle sorte que les perceptions paraissent dépendre des mouvemens, et les mouvemens des perceptions. Ainsi, selon Leibnitz, l'âme de Virgile fait des vers, sa main les écrit sans qu'il y ait aucune liaison, aucune dépendance, aucune connexion entre les mouvemens de la main et les idées de l'âme, à l'exception d'une simultanéité prévue et prééta-

blie d'existence.—Si la chose était ainsi, comme le soutiennent avec enthousiasme presque tous les philosophes allemands, il était assez indifférent que l'âme de Virgile habitât, ou le corps de ce poète, ou tout autre corps; nous aurions eu le même poème quand même elle aurait été logée dans Jupiter ou dans Saturne (1). »

Le nom de Leibnitz a donné à ce système une réputation qu'il ne méritait pas; s'il n'eût été imaginé par un homme recommandable et déjà fameux par d'autres travaux, il ne fût jamais sorti de l'obscurité. Voici une hypothèse, qui sous tous les rapports est mieux formée, et qui est cependant aujourd'hui oubliée; c'est celle du mathématicien Boscovitch. Selon ce philosophe, comme selon ceux dont nous avons déjà parlé, la matière est composée d'une multitude d'élémens divers. Ces élémens sont des points ou atomes tous également sans étendue, mais de diverse nature. Ces atomes ont des attractions réciproques en vertu desquelles ils tendent les uns vers les autres; et ils ont également la faculté de répulsion, en sorte qu'ils s'attirent et se repoussent alternativement sans pouvoir jamais arriver à un contact immédiat. — Dans la plupart de ces atomes élémentaires l'attraction réciproque est prédo-

(1) L'abbé Para, *Théorie des êtres sensibles*, t. Ier, p. 54, 57.

minante jusqu'au moment où elle a produit un certain degré de proximité ; mais à ce degré la répulsion commence. Boscovitch essayait d'expliquer par là la constitution de l'air et de la lumière. — L'attraction et la répulsion réciproque étaient tels dans certains élémens qu'il en résultait un état d'équilibre, et par suite un état de repos ; c'est ce phénomène qui était l'origine de la formation des corps solides. Les corps fluides, au contraire, sont, selon notre auteur, composés d'élémens dont la propriété est de s'attirer et de se repousser sans cesse. Enfin, les corps mous sont le résultat du mélange des deux espèces d'atomes dont il vient être question. Quant à l'étendue, elle résulte, dans ce système, de ce qu'une portion quelconque de l'espace est occupée par des phénomènes susceptibles de tomber sous les sens : c'est par là qu'elle devient apparente. Voilà un ensemble de conjectures très propres à faire comprendre ce que nous disions plus haut, que l'existence de la matière comme substance étendue, spéciale et réelle, est démontrable seulement par la logique, et encore uniquement en se plaçant au point de vûe d'une création. La théorie dont il vient être question, nous explique comment la matière pourrait être une apparence sans réalité, car tels seraient des points vraiment mathématiques dépourvus d'étendue, c'est-à-dire des êtres purement intelligibles, quoique

doués de propriétés. Cette théorie a été reproduite dans ces derniers temps par MM. Biot et Ampère, mais avec des modifications considérables, et entre autres avec une différence capitale, qui consiste à reconnaître une dimension dans les molécules ou points élémentaires. Nous en parlerons plus bas; continuons l'exposition dont il s'agit ici.

Dans un ouvrage moderne (1), la matière est présentée sous un aspect depuis long-temps abandonné. L'auteur prétend que la matière actuelle est le corps de Satan. Cet ange est le premier né de la création ; il commit contre le Créateur le péché d'orgueil, et son corps participe de son péché, en sorte que la matière elle-même est coupable. La matière est donc un ange rebelle incessamment occupé à produire le mal : elle en est l'auteur et l'origine incessante. Cette doctrine rappelle les anciennes superstitions qui considéraient la *grande mère*, ou la matière, comme coupable, et lui attribuaient la formation de la multitude des êtres méchans et nuisibles que les hommes avaient à combattre. Elle rappelle le système de Platon qui, selon Cudworth, admettait qu'il y avait dans la matière un principe vicieux qui, de tout temps, y avait été uni. Elle a

(1) *Philosophie catholique de l'histoire*, par M. le baron A. Guiraud, de l'Académie française.

un autre et plus grand défaut ; c'est qu'elle nie la passivité de la matière, et contredit par cette seule affirmation, non seulement la logique, mais encore toutes les conclusions scientifiques dont nous nous occuperons bientôt.

Pour en finir avec les systèmes où l'on s'est proposé de donner à la matière une détermination primordiale, nous avons encore à rappeler la *théorie* atomistique d'Ocellus Lucanus et de Démocrite. Ici, on disait que la matière était la réunion d'atomes étendus, indivisibles, différens de formes, et pourvus de propriétés en rapport avec ces formes. Cette théorie a été renouvelée par Gassendi : ce philosophe pensait que ces atomes primitifs, étendus, mais indivisibles, ont reçu du Créateur une figure et une masse qu'aucun agent créé ne peut leur faire perdre. Enfin, dans le dix-huitième siècle, on proposa de considérer les atomes ou points physiques, de différente masse ou de différente figure, comme dépourvus d'extension réelle, mais ayant seulement une extension virtuelle en vertu de laquelle ils pourraient s'enfler ou se désenfler sans rien acquérir ni rien perdre. Quelque développement qu'ils acquissent, on supposait qu'ils seraient toujours indivisibles, parce que leur nature serait d'être sans étendue, sous quelque volume que ce fût, et que la seule étendue est divisible. « Une opinion aussi absurde, dit l'abbé

Para, auquel nous empruntons cette citation, mérite à peine une réfutation sérieuse. Qu'est-ce qu'une inétendue réelle qui a une extension virtuelle et qui devient une réelle étendue? Comment concevoir dans ces atomes ou dans ces points une diversité de faces, sans y concevoir une multiplicité de côtés dont l'un n'est pas l'autre? Comment ces points peuvent-ils s'enfler et se désenfler sans avoir des parties qui s'éloignent et se rapprochent les unes des autres?»

Dans les divers systèmes que nous venons de citer, on s'est proposé de remplacer l'axiome de l'infinie divisibilité de la matière par quelque chose d'aussi recevable logiquement. On n'a réussi dans aucune théorie; elles sont si évidemment inacceptables et déjà rejetées depuis si longtemps, qu'il est inutile pour nous d'en entreprendre la critique. Elles ont également le grand défaut de remplacer une conception sur la matière, simple, primitive, conforme à l'intelligence, par un système compliqué et inintelligible dans lequel les contradictions logiques sont presque aussi nombreuses que les affirmations. On voulait, en substituant quelque autre chose à l'axiome de la divisibilité de la matière, avoir la raison élémentaire des propriétés diverses, multiples et spéciales que l'on reconnaît dans les corps : une matière infiniment divisible et une matière dont les parties ont des propriétés particulières, paraissent,

en effet, au premier coup d'œil, deux affirmations contradictoires où la seconde nie la première. Nous en convenons, la contradiction existe ; mais pourquoi vouloir trouver la cause de la spécificité des molécules matérielles dans l'essence de la matière elle-même? Pourquoi ne pas chercher cette cause ailleurs? En suivant la logique, la difficulté que présente la contradiction s'évanouit. En effet, il suffit de se dire que la matière, étant la passivité même réalisée, est nécessairement divisible à l'infini, et par suite que toute qualité qui détermine cette passivité dans un sens ou dans un autre, qui, par exemple, lui donne des formes et des propriétés, ne vient pas d'elle-même, n'y est pas essentielle; mais, au contraire, vient de quelque cause extérieure qui la produit comme effet. L'école aristotélicienne et les scolastiques avaient déjà, comme nous l'avons vu, formulé ces vérités logiques. Quel motif a pu empêcher des hommes quelquefois si éminens de l'apercevoir?

Dans le paragraphe suivant, nous commencerons à traiter des forces qui agissent sur la passivité, et déterminent dans la matière des directions et des propriétés fixes.

§ VIII. De la loi et des forces de l'ordre circulaire.

Nous donnons le nom de *circulaire* à un ordre de phénomènes qui se succèdent de telle sorte qu'ils semblent se commander ou s'engendrer les uns les autres. Quel que soit celui des faits de l'ordre circulaire que l'on étudie, ce phénomène apparaît constamment, à la vue de l'observateur, comme effet de celui qui l'a précédé et comme cause de celui qui le suivra. Les successions de ce genre ne sont pas innombrables, en sorte qu'on a pu les observer presque toutes; elles sont finies, en sorte qu'on a pu en reconnaître également la plupart d'une manière complète. En effet, les causes qui produisent les enchaînemens de cette espèce sont de telle nature qu'au bout d'un certain temps écoulé, les successions se reproduisent identiquement les mêmes : ainsi, les phénomènes dont on a déjà une fois reconnu la marche, se représentent autant de fois que l'on voudra les observer, dans le même ordre, dans le même enchaînement, où chacun d'eux s'était montré, la première fois, comme effet de celui qui avait précédé, et comme cause de celui qui avait suivi. On multipliera en vain les observations, on trouvera toujours les mêmes rapports ; ils sont indéfiniment

les mêmes dans tous les cas qui sont bien connus ; tellement que, nul d'entre eux n'apparaissant comme premier ni comme dernier, tous, au contraire, étant fonction d'une succession dans laquelle ils sont appelés, à leur tour, pour y remplir en même temps la place d'effet et celle de cause, on ne peut donner du système de dépendances qui les unit, une idée juste qu'en les comparant à un mouvement circulaire.

Nous donnons le nom de *forces circulaires* aux causes invisibles qui produisent ces effets visibles, et le nom de *loi circulaire* à la règle créée qui préside aux rapports des forces qui engendrent les successions phénoménales dont il s'agit.

Quelque soin que nous ayons pris de définir rigoureusement le caractère que nous attribuons à ce que nous appellerons le fait de la *circularité,* nous craignons que l'on ne comprenne pas notre définition, ou au moins que l'on en fasse des applications inexactes ; d'autant plus que, dans l'état actuel de la nature, l'action des forces circulaires n'est point pure en quelque sorte ; elles fonctionnent en même temps que des forces d'un ordre tout différent dont il sera question dans le paragraphe suivant, et sur des produits fournis par ces dernières. La confusion est facile : donc, pour éclaircir le sujet, nous prendrons un exemple ; nous le choisissons dans les lois du mouvement. Nous examinerons d'abord le fait superficielle-

ment; nous y pénétrerons ensuite davantage.

Nous ferons donc d'abord remarquer que la généralité phénoménale appartenant à l'ordre brut, comme celle de l'ordre vivant, est sensiblement circulaire. Pour s'en assurer, il suffit, en quelque sorte, d'ouvrir les yeux et de regarder. En effet, dans l'ordre brut, on peut considérer, et la science prouve que l'on doit considérer le mouvement astronomique comme la résultante générale des forces de diverses natures accomplissant les unes à l'égard des autres la fonction alternative de causes et d'effets; or, ce mouvement est circulaire. De même, dans l'ordre vivant, on peut considérer comme une résultante générale des forces propres aux corps de cette espèce le phénomène de la nutrition; c'est sur ce fait que la vie repose. Or, ce fait lui-même est fondé sur un phénomène de circularité évidente et tombant sous les sens : c'est celui de la circulation des fluides nutritifs, du sang, par exemple, chez l'homme. Ces premières observations paraîtront, nous l'espérons, assez démonstratives pour déterminer nos lecteurs à supporter sans impatience les quelques détails qui vont suivre.

Nous citerons d'abord le fait astronomique, comme l'un de ceux où l'on peut observer la circularité de la manière la plus évidente. Là, les mouvemens se présentent successivement comme causes et effets les uns des autres, et se repro-

duisent incessamment dans le même ordre. Ainsi, que l'on prenne pour exemple les rapports du globe terrestre et du globe solaire. Le système de leurs relations est calculé, comme on le sait, d'après la supposition de l'action combinée de deux forces, l'une d'impulsion, l'autre d'attraction. La terre est douée d'un mouvement de translation en ligne droite, qu'elle doit à une force d'impulsion initiale. Elle est, de plus, soumise à un mouvement qui la porte vers le soleil, et que l'on attribue, par hypothèse, à l'attraction réciproque des deux corps l'un pour l'autre. La terre, entre ces deux mouvemens, est entraînée à chaque instant de sa translation dans l'espace, sur la diagonale du parallélogramme formé par la direction des deux mouvemens dont il a été question ; à chaque instant donc, elle parcourt quelques points d'une ligne circulaire dont le centre est le soleil. Cependant, après une certaine durée de cette translation, l'attraction prédomine successivement, et de plus en plus, sur la tendance de l'impulsion initiale en ligne droite ; la terre donc se rapproche, pendant un certain temps, du soleil et en suivant une ligne courbe dont le diamètre devient moindre chaque jour. Mais, dans ce mouvement, et par l'accélération même du mouvement, elle acquiert une vitesse plus grande qui croît à chaque instant et dont la force devient telle à l'apside inférieure, qu'elle rend à la force

d'impulsion initiale plus que sa puissance primitive ; de là, une vitesse ou une tendance en ligne droite supérieure à la tendance centripète, tendance en ligne droite qui éloigne de nouveau la terre du soleil jusqu'au moment où cette vitesse se trouve épuisée par la lutte qu'elle a soutenue contre la force d'attraction, et, ayant conduit le globe terrestre à l'apside supérieure, l'abandonne enfin à la seule influence des deux tendances primitives d'impulsion et de gravitation. Ce cercle de phénomènes se reproduit régulièrement tous les ans. On y remarque, dans ce qu'il offre de plus important, ce caractère dont nous avons parlé d'un phénomène se présentant successivement comme effet et cause. L'accélération de vitesse est causée par le mouvement de rapprochement de la terre vers le soleil; cette même accélération de vitesse est la cause qui ensuite éloigne du soleil la terre, qui semblait d'abord y devoir tomber en parcourant une suite de courbes de moins en moins étendues; enfin, cette vitesse qui éloigne le globe et tend à le faire échapper de la courbe qui lui est fixée, est détruite à son tour, au moment où elle semble devoir l'emporter sur la force d'attraction, par cette attraction même; mais c'est seulement pour quelques mois; cette attraction, à son tour, devant de nouveau reproduire la vitesse qu'elle a détruite, pour la détruire encore, et ainsi indéfiniment.

Ce phénomène, détaché de l'ensemble astronomique, est un exemple parfait de ce que nous appelons l'ordre circulaire; c'est de plus un exemple de ce qui se passe dans le système entier; l'évidence de la *circularité* croît en quelque sorte au fur et à mesure que les rapports se multiplient et se compliquent. On pourra s'assurer de ce fait en jetant un coup d'œil sur un traité d'astronomie.

Les phénomènes qui font l'objet de la physique offrent le même caractère de circularité. Ils semblent tous enchaînés entre eux par ce rapport de cause à effet dont il a été question. Il suffit de lire un des traités consacrés à en rendre compte, pour l'apercevoir clairement. D'abord, tous ceux où l'on retrouve comme cause, soit l'impulsion, soit l'attraction, soit la vitesse, rentrent dans la catégorie du fait astronomique; on peut prendre comme un exemple des phénomènes de ce genre la théorie du pendule (1). Ensuite, les phénomènes de météorologie, d'élec-

(1) Tout le monde sait à quelle construction mécanique on donne le nom de pendule. Le pendule est, autrement dit, le balancier, qui, dans une horloge, en règle le mouvement. Or, lorsqu'on pousse ce balancier dans un sens, il s'élève jusqu'à une certaine hauteur; là, ayant perdu, par l'effet de l'attraction qui tend à le tenir immobile sur la verticale, la vitesse qui lui avait été primitivement donnée, il retombe; mais en retombant il acquiert une nouvelle vi-

tricité, de calorique, de lumière, etc., sont en même temps effets et causes, effet de ce qui précède, cause de ce qui suit, et l'ensemble qui en résulte est tel qu'il offre l'apparence d'un cercle d'événemens qui se reproduit incessamment.

Dans l'économie animale, la même chose arrive ; elle est également soumise à l'ordre circulaire ; les effets de cet ordre sont ceux que l'on y aperçoit ordinairement ; ils forment en quelque sorte l'état habituel de l'organisme. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner les relations des organes, entre eux, dans un des animaux plus compliqués de la série, dans un mammifère, par exemple. Qu'y remarque-t-on? Sans les nerfs et sans l'action qu'ils exercent, il n'y a point de mouvemens, point de digestion, point de sécrétion, point de respiration, point de circulation possibles. Les nerfs eux-mêmes ne sont en état d'agir que s'ils sont sous

tesse, en vertu de laquelle il résiste à la force d'attraction qui tend à l'arrêter au moment où il passe sur la verticale, et il remonte de l'autre côté. De ce côté il s'élève à une certaine hauteur, jusqu'au point où il a encore perdu sa vitesse; il retombe donc de nouveau, en acquiert une nouvelle pour s'élever encore et redescendre ensuite, et ainsi indéfiniment. Ce mouvement oscillatoire, où l'effet devient incessamment cause, ne cesserait jamais s'il avait lieu sans frottement et dans le vide. On en a vu durer trente heures dans le vide artificiel, malgré le frottement.

l'influence de la circulation, et si leurs facultés sont entretenues par celle-ci. Le sang est incapable d'entretenir les facultés diverses de l'économie, et particulièrement celles des nerfs, s'il n'est, comme on le dit, artériel ou rouge; pour qu'il ait cette qualité, il faut qu'il soit, par la respiration, mis en contact avec l'air atmosphérique pour y puiser l'oxigène qui le rend rouge, et y rejeter l'acide carbonique qui le surcharge. Enfin, le sang fournissant incessamment à tous les tissus, les matériaux qu'ils perdent sans cesse par l'effet de l'action même, et que les sécrétions de diverses espèces éliminent, ce sang a besoin lui-même de recevoir continuellement des matériaux nouveaux pour réparer ses pertes. C'est la digestion qui est chargée de les lui fournir. Or, la digestion exige l'action des organes de locomotion et de préhension, celle des organes des sens, enfin de tous les moyens nécessaires pour reconnaître, choisir et saisir la nourriture convenable à l'animal : voilà le cercle parfait; tous les organes sont nécessaires les uns aux autres; tous semblent produits les uns par les autres; un effet, déposé dans l'un d'eux, se propage dans tous les autres, et lorsque l'on pénètre dans l'intimité de chaque organisme spécial, ou plutôt de chaque fonction, on rencontre la même circularité. Elle est tellement évidente qu'un illustre naturaliste, Cuvier. à défini la vie

« un tourbillon plus ou moins rapide, plus ou moins compliqué, dont la direction est constante et qui entraîne des molécules de même sorte (1). »

C'est surtout lorsque l'on examine dans le détail les conditions physiques de l'existence des corps de diverses classes et de divers genres qui se trouvent sur le globe, que l'on aperçoit ces successions de faits qui sont effets et qui deviennent causes; elles sont si bien liées, si constantes, qu'il est difficile de voir autre chose dans le monde à moins d'une étude attentive. Les yeux sont frappés d'un mouvement incessant dans lequel il y a un phénomène qui se remarque particulièrement, c'est que toujours le mouvement d'un corps, ou dans un corps, est imprimé ou *sollicité* par un autre mouvement, pour être transmis ensuite encore à un autre, et ainsi toujours. C'est ce fait que l'on a décrit sous le nom de fatalisme et de fatalité; c'est la circularité qui forme l'argument de cette doctrine. C'est encore sur ce fait que le matérialisme est fondé; c'est celui qu'il a décrit dans ses théories du monde physique. En effet, les successions phénoménales sont tellement enchaînées, elles paraissent si bien se produire et se reproduire elles-mêmes, que l'on peut, jusqu'à un certain point, les considérer comme possédant elles-mêmes leur raison

(1) Cuvier, *Règne animal*, t. Ier, p. 13.

d'exister, et par suite ne pas voir la nécessité d'un commencement et d'un premier moteur.

Il y a donc un ordre de phénomènes circulaires ; il y a donc une loi dont le résultat est la production de cet ordre circulaire dans les successions phénoménales. Mais existe-t-il une force servant d'agent à cette loi, ou bien existe-t-il plusieurs forces dont les rapports ont été combinés de telle manière qu'il s'ensuive le fait de la circularité ? Quel nom doit-on donner à cette force ou à ces forces ? Voilà les questions qu'il faut résoudre pour posséder une ontologie complète sur le sujet dont nous nous occupons.

Quant au nom qu'il convient de donner à la force ou aux forces que nous allons chercher à connaître, le problème est facile, il suffira de faire valoir les observations suivantes : comme nous ne pouvons définir les forces par leur essence, qui est à jamais impénétrable pour nous ; comme par suite les forces peuvent être définies, à notre point de vue, seulement par leurs manifestations phénoménales, la manifestation étant, dans le cas particulier, un ordre circulaire, nous donnerons à la force, ou aux forces que nous allons rechercher, le nom de circulaire. Ainsi la question du nom est aussitôt résolue que posée ; et les principes de méthode, décrits dans le volume précédent, nous autorisent complétement à cet égard. Nous pouvons passer outre ; nous

avons justifié le titre qu'avant toute discussion nous avons mis en tête de ce paragraphe, et les termes dont nous nous sommes servi.

Avant de procéder à la solution de l'autre problème que nous nous sommes proposé, nous devons rappeler encore que, dans la logique, nous avons montré que nous devions, lorsqu'il s'agissait de connaître une force, laisser entièrement de côté la question d'essence, et rechercher seulement une formule représentative du mode d'action de la force.

Pour parvenir à ce résultat, il y a deux opérations à faire : la première est de rechercher quel est exactement le terrain phénoménal où l'action de la force apparaît avec le plus de simplicité, ou, en d'autres termes, quel est le fait commun et le plus général qui est manifesté dans l'ordre des phénomènes que l'on rapporte à cette force; la seconde est de produire l'hypothèse d'une formule représentative, et de la vérifier. Nous allons travailler à parfaire la première des opérations indiquées, et par conséquent chercher quel est le fait général et commun par lequel se témoigne la présence de la force, ou des forces circulaires. Quant à la seconde opération, elle ne concerne point la philosophie; les recherches qu'elle nécessite, sont uniquement du ressort de la physique.

C'est par le mouvement que se témoigne l'ac-

tion de l'ordre circulaire. Il y a mouvement partout où il y a circularité. Tous les rapports des corps célestes et des corps physiques, toutes les compositions et décompositions chimiques, tous les phénomènes de nutrition dans les êtres vivans, s'opèrent ou se manifestent par des mouvemens. Le mouvement est donc le caractère principal par lequel la loi dont nous nous occupons témoigne son influence.

Mais cette loi a-t-elle pour agent une seule force ou plusieurs forces? Il faut résoudre cette difficulté pour savoir si dans la construction d'une formule représentative de la circularité, il faut recourir à une ou plusieurs hypothèses. Ce n'est qu'en étudiant le fait du mouvement même que l'on peut espérer l'éclaircissement de cette difficulté.

Les physiciens définissent le mouvement le transport d'un corps, ou, comme le dit M. Biot, d'un point matériel, d'un lieu dans un autre; ils appellent forces, les causes du mouvement. Les forces qu'ils désignent dans le cours entier de leurs traités comme causes du mouvement sont l'impulsion, d'où naît le mouvement centrifuge; l'attraction ou la pesanteur, d'où naît le mouvement centripète; les affinités ou attractions électives, l'électricité ou les attractions et les répulsions électriques, le magnétisme, le calorique, la lumière, l'action musculaire ou

l'irritabilité des animaux, les diverses propriétés des tissus vivans, etc.

Or, le fait par lequel se témoigne la circularité étant le mouvement, les causes de la circularité sont celles qui produisent le mouvement lui-même. Il semble donc, au premier coup d'œil, que, pour obtenir une formule représentative de la loi circulaire, il suffise de rédiger une proposition dans laquelle soit exprimé le rapport qui résulte des effets opposés ou concordans des diverses forces que nous avons énumérées.

Mais le mouvement est mal défini par les physiciens. Leur définition exprime seulement la sensation par laquelle nous percevons l'existence d'un mouvement, et rien de plus; elle ne nous apprend rien sur ce que c'est que le mouvement en lui-même. Il est un caractère du mouvement qu'ils définissent encore plus mal, bien qu'ils soient constamment obligés d'en tenir compte comme d'un phénomène des plus importans, bien qu'ils soient obligés de le calculer, et qu'ils sachent très bien s'en servir en mécanique; nous voulons parler de la vitesse. La vitesse, disent les uns, est la rapidité plus ou moins grande avec laquelle un corps parcourt un espace. La vitesse, disent les autres, est le rapport de l'espace parcouru avec le temps employé à le parcourir, ou bien : la vitesse est l'espace parcouru uniformément pen-

dant l'unité de temps, etc. (1). Les deux dernières de ces formules sont, il nous semble, remarquables par l'impropriété des expressions qui y sont employées. En effet, comment a-t-on pu affirmer que la vitesse était l'espace parcouru? L'espace et la vitesse sont évidemment deux choses différentes; car l'espace est le lieu immobile, ou au moins supposé immobile par rapport au corps pourvu de vitesse, c'est le lieu où le corps se meut, et la vitesse est le caractère de ce qui est mu. Si l'espace et la vitesse étaient un même être, la vitesse serait immobile comme l'espace, et celui-ci ne servirait pas à mesurer celle-là. Comment encore a-t-on pu dire que la vitesse était un rapport de l'espace avec le temps? Ainsi il suffirait d'unir l'espace au temps pour avoir la vitesse. Évidemment la vitesse n'est point ce qui la mesure; la chose mesurée et la chose par quoi l'on mesure, ne sont point un même être. Toutes ces formules ont d'ailleurs un vice commun, la première comme la seconde, la seconde comme la troisième: c'est de n'exprimer que la sensation par laquelle nous reconnaissons qu'il y a vitesse. Il nous semble qu'en bonne logique on doit y ajouter ou en changer quelque chose.

Lorsqu'un corps est en mouvement, c'est-à-

(1) L'abbé Para, Biot, Mac-Laurin, Peclet, Granger, etc.

dire est transporté à travers l'espace, lorsque ce corps reçoit un accroissement de mouvement, il y a certainement en lui quelque chose qui n'y était pas lorsqu'il était en repos, quelque chose qui est représenté par la vitesse. Citons des exemples :

Lorsqu'un corps dur en mouvement vient à en frapper un autre, il arrive souvent que le premier s'arrête sur le coup, et que le second est aussitôt poussé et mis dans un mouvement de translation aussi rapide que celui dont le premier était animé. La vitesse du premier passe, dit-on, tout entière dans le second. Il semble alors en effet que quelque chose a été dans le premier corps, et en est sorti, pour entrer dans le second.

Lorsqu'un bateau à vapeur, à l'aide de ses roues, remonte le courant d'une rivière, s'il arrive que l'on arrête brusquement l'action de la machine, et que l'on rende ses roues immobiles, on voit le bateau continuer à remonter le courant pendant un certain temps, et selon une progression décroissante en rapidité, jusqu'au moment où, comme on le dit, sa vitesse ayant été détruite par le milieu, il redevient soumis aux effets de la vitesse du courant. Que se passe-t-il dans cette circonstance? Tant que les roues agissent, on conçoit très bien qu'en prenant appui sur l'eau, elles fassent avancer le bateau;

mais lorsqu'elles deviennent immobiles, qu'y a-t-il dans le bateau en vertu de quoi il continue d'avancer, en vertu de quoi il avancerait éternellement s'il était dans le vide? Évidemment il y a quelque chose qui n'y était pas lorsqu'il était immobile dans le port, et c'est ce quelque chose que représente la vitesse.

Lorsqu'un homme est assis dans une voiture mue d'un mouvement rapide, le dos tourné du côté même vers lequel on se dirige, s'il arrive que cet homme veuille se lever, il éprouvera qu'il lui faut employer beaucoup plus de force musculaire pour obtenir ce résultat qu'il n'en aurait besoin s'il était sur un siége immobile. Or, il y a quelque chose dans cet homme contre quoi il est obligé de lutter. Ce quelque chose est représenté par la vitesse.

En un mot, la vitesse répond à quelque chose paraissant avoir une existence réelle. Elle apparaît et disparaît dans les corps, selon l'influence qui est exercée sur eux; c'est une qualité ou un état toujours accidentel, mais qui certainement repose sur une entité quelconque; elle semble y entrer; elle semble en sortir; mais dans la réalité y entre-t-elle et en sort-elle? Ces apparences ne sont-elles pas le fait d'une qualité ou d'une propriété mise dans la matière, *aliquâ vi a Deo insitâ*, laquelle est rendue manifeste, ou rendue latente sous l'influence de certaines choses exté-

rieures? En un mot, y aurait-il une puissance placée dans la matière, dont la vitesse ou le mouvement seraient les phénomènes.

Les cartésiens assuraient que Dieu avait créé seulement une certaine quantité de mouvement; et pour en expliquer la persistance dans un corps, ils ajoutaient que chaque chose persiste de soi-même, autant qu'elle peut, dans sa façon d'être. Ainsi, selon eux, le mouvement était un être. Néanmoins ils ne cherchèrent point à en pénétrer les qualités, et leurs raisonnemens sur le mouvement n'éprouvèrent aucune modification de l'hypothèse qu'ils avaient faite (1).

On a dit que la vitesse pouvait être conçue comme une suite de momens d'impulsions ou d'attractions croissantes ou décroissantes. Cette affirmation ne nous paraît pas entièrement exacte. Il peut en être ainsi quand il s'agit de l'attraction; mais il n'en est plus de même quant à l'influence de l'impulsion. La projection alors est une, instantanée, totale, tout ce qu'elle doit être; et cela est si vrai qu'il est reconnu et expérimenté que, dans le vide, il s'ensuivrait une vitesse éternellement la même.

Ce qui donne lieu à l'apparition du phénomène dont nous nous occupons, c'est, comme nous l'avons déjà dit, l'action des forces impulsives,

(1) Rohault, *Traité de physique*, c. XII et XIII.

attractives, électriques, etc. On concevrait que ces forces fussent les causes uniques de cette vitesse, qui semble entrer et sortir des corps, ou bien de cette faculté qui devient tantôt manifeste, tantôt latente, si toutes ces forces étaient inhérentes comme propriétés à la matière même qui est mue. On comprendrait alors que le mouvement et la vitesse fussent une forme seulement de ces forces, une manière d'être de leur existence en certaines circonstances; mais il n'en est point ainsi : l'impulsion, le calorique, la lumière, etc., abandonnent le corps qu'elles projettent, aussitôt la projection opérée; elles restent en quelque sorte en place, pendant que l'autre se meut. Or, pourquoi ce corps se meut-il? Évidemment l'impulsion n'est point une propriété inhérente au corps qui est mu, propriété dont la vitesse serait une forme; l'impulsion est complétement séparée du corps qu'elle met en mouvement, elle ne le suit pas; ainsi quand je jette une pierre en l'air, mon bras ne suit pas cette pierre dans l'espace; mon bras reste attaché à mon corps. Cependant le corps se meut; il a réellement changé d'état et de qualités; il manifeste de nouvelles facultés. Qu'a-t-il, lorsqu'il est ainsi en mouvement, de plus ou de moins que ce qu'il possédait étant en repos? A cette question, la même réponse vient à l'esprit

de tout le monde ; ce corps a reçu une vitesse, dira-t-on ; mais qu'est-ce que la vitesse ?

Pour éviter toutes ces difficultés sur la nature du mouvement et la nature de la vitesse, ainsi que sur l'origine de celle-ci, qui se présentent nécessairement au début de la mécanique, Lagrange (1) a adopté la théorie de l'équilibre, et il a été suivi par tous les mathématiciens. Dans cette hypothèse, on suppose que les corps ont été momentanément en repos, tenus immobiles par l'action de plusieurs forces contraires agissant simultanément, et dont les effets s'entre-détruisent. On suppose ensuite que la plus petite force possible est ajoutée dans une des directions diverses et opposées entre lesquelles le corps était d'abord immobile ; alors, dit-on, le corps est nécessairement entraîné vers le point où il y a prédominance de traction. L'équilibre étant ainsi détruit, l'on calcule les mouvemens apparens et les combinaisons de mouvemens qui s'ensuivent. Une balance contenant dans chacun de ses plateaux un poids égal, sert d'exemple expérimental pour représenter cet équilibre ; on accroît la pesanteur d'un côté, et on a l'exemple du mouvement et de la vitesse. C'est là le point de départ de la mécanique analytique, et de tous les calculs qui y sont exposés.

(1) Lagrange, *Mécanique analytique*.

Le système que nous venons de présenter est une pure hypothèse quant à la réalité des choses. En effet, un pareil état d'équilibre n'a jamais dû exister. Si un temps quelconque de la durée de l'univers avait dû être consacré à l'immobilité, la passivité de la matière suffisait pour produire cet état ; mais il n'est pas, selon nous, raisonnable de penser que des forces actives aient été créées précisément pour produire, d'une autre manière, l'état qui résultait déjà des propriétés naturelles de la matière. Il nous semblerait étrange qu'au milieu d'un monde immobile, des forces actives, destinées à engendrer le mouvement, eussent été créées, précisément, pour ne pas l'engendrer ; c'est supposer l'une des deux choses suivantes : ou que les êtres créés agissent dans un sens contraire à leur but, ou que le but de leur création est contraire à leur action ; ce qui est également insoutenable. Le point de vue de l'équilibre, imaginé par Lagrange peut être parfait lorsqu'on n'a en vue qu'une théorie mécanique ; mais il est évidemment erroné, lorsqu'on s'occupe de chercher quelle est l'ontologie. En effet, pour que l'équilibre fût possible, tel qu'il est supposé, il faudrait que les forces connues fussent, soit de nature à exercer des actions susceptibles de former des oppositions directes ; c'est certainement ce qui n'est pas. On ne voit de susceptibles de cette espèce d'opposi-

sition que l'attraction et le calorique; la lumière, l'électricité, le magnétisme, ont une tout autre manière d'agir. Il faudrait enfin qu'il fût bien prouvé qu'il y a plusieurs forces de l'ordre circulaire.

Or, aujourd'hui on a reconnu une analogie remarquable entre ces causes, que dans le dix-huitième siècle on considérait comme diverses; et ces analogies ne conduisent pas à considérer l'attraction ou la pesanteur comme une cause universelle, mais, au contraire, comme un effet secondaire d'une cause plus générale. On a remarqué, en effet, dans l'étude des phénomènes électriques, qu'il se produisait des attractions et des répulsions; dans tous les mouvemens auxquels on peut appliquer des moyens propres à s'assurer de la présence de l'électricité, on l'a trouvée présente. On a démontré non seulement qu'il se manifestait en même temps du calorique, mais encore que l'électricité développait du calorique, que le calorique et l'électricité produisaient de la lumière, que la lumière et le calorique produisaient de l'électricité, etc. On a pu appliquer aux faits d'électricité les calculs dont on se servait pour représenter les lois du mouvement, et on les a trouvés parfaitement appropriés à ces faits. Enfin, l'on possède une multitude de faits et de détails qui démontrent qu'il y a un seul agent qui est l'auteur de toutes les différences

phénoménales désignées depuis si long-temps par des noms différens, et représentées par des définitions diverses, agent dont on constate la présence partout où l'on peut porter l'expérience directe, aussi bien dans la nature brute que dans la nature vivante. Mais on ne possède point de formule générale qui puisse en présenter à l'esprit en même temps et l'unité et la variabilité. La nécessité de cette formule est connue dans la science ; c'est maintenant une question posée.

Selon nous, le lieu où l'on doit chercher cette formule est le phénomène de la vitesse. Le mouvement, en effet, est le phénomène qui ne manque jamais et qui se rencontre constamment dans toutes les formes, dans toutes les variétés, que présente l'action des forces générales. Le phénomène qui se présente comme la cause immédiate du mouvement que nous avons appelé provisoirement vitesse, faute d'un mot meilleur, doit donc être l'objet des observations de ceux qui voudraient trouver la formule générale de l'ordre circulaire.

Cependant, jusqu'au moment où l'on possédera une formule générale représentative du fait de la circularité, ce sera assez, pour en avoir une idée suffisamment complète, d'étudier, dans un traité de physique, les lois générales du mouvement des corps pondérables et celles des mouvemens spéciaux propres aux corps dits impondérables.

Nous les aurions même rapportées ici, si cette énumération n'avait pas exigé un espace trop considérable, et que nous emploierons plus utilement à rendre compte de questions dont l'exposition ne se trouve nulle part ailleurs que dans ce livre.

Quoi qu'il en soit, de ce qui précède, il doit résulter pour nos lecteurs une connaissance suffisante des forces et des phénomènes que nous attribuons à l'ordre circulaire. Il serait inutile d'y insister davantage et d'entrer dans une description qui se trouve dans les traités scientifiques ordinaires. Nous n'avons donc plus, après avoir fait connaître la catégorie des choses gouvernées par la loi dont nous nous occupons dans ce paragraphe, qu'à montrer les effets finals de la circularité.

Par le mouvement, la loi circulaire conclut à l'immobilité ou à la mort. Toute vitesse, en effet, par le fait seul qu'elle apparaît dans un milieu, tend à s'éteindre; bien qu'il soit constaté qu'en sortant d'un corps elle entre dans un autre, il ne l'est point qu'elle tourne au profit de la vitesse générale; loin de là, il est démontré, au contraire, que toute vitesse partielle s'éteint dans le milieu où elle passe. Les vitesses, en effet, n'ont pas toutes la même direction; elles en ont plusieurs qui tournent les unes contre les autres et s'anéantissent les unes par les autres. Il y a, pour rappeler une expression de Leibnitz, autant de

vitesses mortes que de vitesses vives. Cette destruction de la vitesse par elle-même, se remarque même dans le mouvement de la terre autour du soleil; dans le cours d'une année, elle diminue et se ranime plusieurs fois. A plus forte raison en est-il ainsi dans le milieu où nous sommes, là où les directions sont variées en quelque sorte à l'infini.

Si l'on doutait de ce que nous avançons à l'égard de la vitesse, que l'on examine une à une chacune des forces que nous avons nommées plus haut comme causes de mouvement, on verra qu'elles tendent toutes à produire l'immobilité au bout d'un certain temps ou à y rentrer elles-mêmes. L'attraction tend à réunir tous les corps en une seule masse immobile et inerte. Le calorique, considéré seul, tendrait à disséminer les molécules de la matière dans une étendue proportionnée à celle qu'il occuperait lui-même étant libre. L'attraction et le calorique réunis tendent à mettre les molécules matérielles dans un certain équilibre où chacune de celle-ci serait tenue à une distance dont la mesure est donnée par le rapport de la dissémination qui serait due au calorique et de la gravitation produite par l'attraction; par suite chaque molécule finirait par rester dans une parfaite immobilité. Tel pouvait être, selon Herschell, l'état primitif du monde matériel avant que Dieu en touchât un point et y mît une

impulsion qui rompît l'équilibre. Mais selon tous les astronomes, cet équilibre tend à se reproduire, et chaque siècle nous en rapproche. Quant à l'électricité, les lois qu'on en connaît nous apprennent qu'elle tend toujours à rentrer dans l'état d'indifférence ou dans l'état latent. Ainsi, toutes les forces connues de l'ordre circulaire tendent, par le mouvement, à rentrer dans le repos.

Les corps vivans nous présentent à chaque instant des exemples de cet effet final de la circularité. A leur égard, rien n'est plus rigoureusement et plus physiquement vrai que cet axiome, que toute vie conclut à la mort. Chez eux, l'effet de la nutrition, c'est-à-dire du phénomène circulaire par excellence, est l'induration ou la solidification des tissus. De là, l'impossibilité d'accomplir les fonctions nécessaires à l'entretien de cette circularité qui soutient la vie, et, en définitive, la vieillesse, la décrépitude et la mort.

Nous ne pouvons mieux faire que de répéter ici ce que nous avons dit sur le même sujet dans dans un autre ouvrage (1).

La conclusion générale et mathématique des lois circulaires, c'est la stabilité absolue ou l'immutabilité des phénomènes ; la conclusion générale et pratique de ces mêmes lois, c'est l'anéan-

(1) Introduction à l'étude des Sciences.

tissement complet de tout phénomène par la cessation absolue de tout mouvement. En effet, la stabilité complète du phénomène, suivant la loi circulaire, suppose nécessairement que ce phénomène s'accomplit dans un milieu dont la résistance est nulle : dès lors que cette résistance existe, si minime qu'on la suppose, le phénomène marche nécessairement et continuellement vers un anéantissement définitif ; or, cette résistance existe. Ainsi, la conclusion *mathématique* des *lois* astronomiques actuelles, c'est la stabilité complète du système planétaire : tandis que la conclusion *pratique* du *fait* astronomique, c'est la réunion de tous les corps de notre système à la masse du soleil ; et si, comme cela est probable, notre soleil lui-même décrit un orbe immense autour de quelque centre éloigné, et s'il en est encore de même pour tous les autres soleils de l'univers, la conclusion définitive du fait universel, c'est la condensation finale de toute la matière créée en une masse unique, invariable de figure et complétement immobile dans l'espace absolu. Telle est, en effet, la conclusion de Laplace, et telle fut aussi la conclusion à laquelle Newton lui-même fut forcément conduit ; aussi affirmait-il que Dieu, qui avait créé le monde, pouvait bien aussi intervenir pour maintenir et pour conserver l'œuvre de sa création.

Ce fait de vitesses dont la conclusion probable

pour la nature entière, et la conclusion démontrée pour toutes les successions à courtes durées, ainsi que pour les êtres vivans, est l'annulation du mouvement, ne doit point être oublié dans les recherches qui auraient pour but la découverte de la formule de l'ordre circulaire. Ici il nous suffit de le constater, afin de donner une idée complète de la circularité, et comme phénomène, et comme cause.

La loi circulaire a été créée après la matière ; c'est la seconde création de Dieu. On verra plus bas les preuves de cette assertion. Les faits de l'ordre circulaire, le fait de vitesse, par exemple, présentent un côté par lequel ils rappellent la propriété fondamentale de la matière, à savoir, la passivité. On appelle *force d'inertie* cette qualité particulière. Ces mots veulent dire qu'un corps soumis à un mode quelconque d'action circulaire, par exemple, au mouvement en ligne droite, tend à y rester éternellement.

L'idée de la circularité, telle que nous la présentons ici, est quelque chose d'entièrement nouveau. Les sciences naturelles n'ont point encore été étudiées de ce point de vue ; nulle hypothèse, nulle vérification n'ont encore été instituées pour en réaliser les avantages. Il est seulement évident que cette idée jette un grand jour sur le système qui régit le monde. C'est ce que nous examinerons dans un paragraphe sé-

paré, lorsque nous aurons décrit un autre système de force qui agit sur la nature physique concurremment avec celle dont nous venons de parler. Quoi qu'il en soit, la loi dont il est question, est un moyen de classification des plus puissans et des plus fructueux, selon nous, dans toutes les choses qui regardent les sciences naturelles. Il est puissant, parce qu'il est en conformité parfaite avec une réalité existante ; il est fructueux, parce qu'il donne à la prévoyance humaine, non pas seulement la puissance de calculer l'avenir, mais encore celle d'agir pour dominer le monde phénoménal, le modifier et le faire servir à nos desseins ; car les limites de la circularité sont celles de notre domination. Nous allons, dans le paragraphe suivant, étudier une seconde loi dont les effets diffèrent entièrement de ceux que nous venons de décrire, se prêtent imparfaitement à notre prévoyance, et échappent tout-à-fait à notre action directe.

§ IX. — De la loi et des forces de l'ordre sériel, ou de la loi de progression dans l'ordre physique.

Nous entendons par loi de l'ordre sériel, un système de forces créées, actives, mais non libres, dont l'effet se manifeste incessamment dans les reproductions multiples et diverses d'êtres nombreux, mais bornés en durée et en étendue, parfaitement limités, parfaitement différenciés, parfaitement séparés, portant, chacun en eux-mêmes, leurs raisons propres d'existence et de reproduction, parmi lesquels on reconnaît sans peine des règnes, des classes, des ordres, des genrés et des espèces ; êtres dont l'ensemble présente l'image subsistante d'une série réelle de termes séparés et différens qui offrent, entre eux, un rapport de croissance, mais nulle apparence de filiation. En un mot, chacun des termes de la série est constitué par un règne, une classe, un ordre, un genre, ou une espèce d'êtres particuliers possédant, chacun en eux, leur motif d'existence et de reproduction, n'ayant ensemble d'autre relation que celle qui leur est attribuée par nous lorsque nous les rapportons à un même ordre de forces créées par la volonté divine selon un plan progressif. Les règnes, les classes,

les genres, les espèces, agissent les uns sur les autres, non pour se reproduire les uns les autres, mais, au contraire, pour s'entre-détruire. C'est le fait directement opposé à celui que nous décrivions dans le paragraphe précédent. Cette loi sérielle se manifeste encore d'une autre manière : elle produit, dans chacun des êtres particuliers qui composent le plus grand nombre des règnes qu'elle conserve et maintient par une génération incessante, une série de phénomènes ou de transformations qui se succèdent l'un à l'autre dans un ordre croissant ou progressif, mais qui ne sont point causes les uns des autres.

L'existence d'une force de cette espèce nous est démontrée par l'étude des rapports qui unissent et séparent tous les êtres créés, et par l'observation de certains phénomènes de progression qui se manifestent dans tous les individus qui composent la plupart des classes de la nature. Il y a une série végétale, une série animale et une série dans les phénomènes du développement propre à chaque individu des séries précédentes.

Nous donnons à cette force le nom de sérielle, parce que l'essence nous en étant inconnue, nous pouvons la définir seulement d'après les manifestations phénoménales qui en résultent.

Il suffit de lire un traité moderne de botanique, ou de zoologie, pour avoir un exemple

de ce que l'on doit entendre par série végétale et par série animale. Là on trouve que les êtres vivans de ces deux règnes forment des espèces, des genres, des ordres, des classes. Chaque être porte en même temps tous les caractères avec lesquels on forme ces divisions; il est engendré par un être semblable à lui; il naît avec ces caractères, il meurt avec eux. Chaque être appartient d'abord à une espèce; il ne peut se reproduire qu'avec des individus de la même espèce, et engendrer que des individus semblables à lui-même. Parce qu'il appartient à une espèce, il appartient à un certain genre; parce qu'il appartient à un genre, il est d'un certain ordre; parce qu'il est d'un ordre, il est d'une certaine classe; et enfin parce qu'il tient à une certaine classe, il rentre dans un certain règne. Or, entre les règnes, les classes, les ordres, les genres et les espèces, il y a des différences capitales, différences fixes, à jamais infranchissables, et qu'il n'est point difficile de reconnaître. Ainsi entre le règne animal et le règne végétal il y a des différences extrêmes; les animaux, comme disait Linnée, croissent, vivent et sentent; les végétaux croissent et sentent seulement; encore ces mots n'expriment que la moindre partie des distinctions à établir entre les deux divisions premières dont il s'agit. Les animaux jouissent tous d'un appareil de locomotion totale ou partielle;

les végétaux sont attachés au sol ; les animaux vont spontanément chercher leur nourriture ; les végétaux la reçoivent et sont passivement conduits vers elle ; les animaux ont tous, sauf ceux que l'on doit appeler douteux, un système central de sensation, de locomotion et de nutrition ; les végétaux n'ont pas même un système central de nutrition. Les premiers nous présentent le phénomène d'une unité fonctionnelle ; les seconds, au contraire, résultent de la réunion de parties similaires jointes sur un même tronc, etc. La distance qui existe entre ces règnes est immense. Dans chaque règne on trouve la même distance entre les classes ; ainsi en zoologie il y a séparation complète, évidente, au premier coup d'œil, entre la classe des mammifères et celle des oiseaux, entre celle des oiseaux et celle des reptiles, entre celle des reptiles et celle des poissons, entre cette dernière et celle des mollusques, etc. De même, en botanique, il y a une séparation totale entre la classe des acotylédonés (champignons, algues, mousses, fougères, etc.) et celle des monocotylédonés (graminées, palmiers, bananiers, etc.) ; entre celle-ci et les dicotylédonés (les arbres de nos climats, le chêne, le pin, etc.). Les différences notables qui frappent les yeux, lorsque l'on compare entre eux l'un des êtres quelconques appartenant à ces diverses classes, s'accroissent au fur et à mesure

qu'on les soumet à une observation plus attentive; on voit alors que les caractères extérieurs sont les signes de différences organiques et fonctionnelles fondamentales. Il en est de même lorsque de la classe on descend à l'étude de l'ordre. La séparation est moindre dans les apparences extérieures; elle est très grande dans l'organisation intérieure, que l'anatomie nous apprend à connaître. Donnons un exemple de ces différences que l'on trouve entre les divers ordres d'une même classe : comme plus haut, nous nommerons seulement quelques uns des êtres qui les composent. La première classe parmi les animaux est celle des mammifères, avons-nous dit. Le premier ordre des mammifères est celui des singes; le second, celui des carnassiers; le troisième, celui des rongeurs; le quatrième, celui des édentés; le cinquième, celui des pachydermes; le sixième, celui des ruminans; le septième, celui des cétacés. Les différences sont énormes entre les ordres; quelle similitude établir entre un singe et un cétacé, c'est-à-dire entre un orang et une baleine; entre un carnassier et un ruminant, c'est-à-dire entre un tigre et un mouton? Et cependant ces animaux se ressemblent par quelque chose : c'est qu'ils engendrent leurs petits vivans; c'est que les femelles nourrissent ces petits de leur lait; c'est que ceux-ci ne pourraient subsister sans ces premiers soins

maternels. Mais ces animaux qui ont entre eux de si grandes analogies, sous certains rapports, accomplissent des fonctions opposées; la différence qui se remarque dans leurs formes extérieures, correspond à cette opposition dans les fonctions. Tous les ordres du règne animal, étudiés dans chaque classe, nous présenteraient des contrastes pareils et quelquefois plus grands encore; mais nous n'en parlerons point, afin d'abréger cette exposition. Quant à la phytologie, les ordres de chaque classe sont fondés sur des caractères extérieurs et intérieurs qui ne sont pas moins séparateurs : ainsi les champignons, les algues, les mousses, les fougères, etc., sont des ordres de la classe des acotylédonsé. Il ne faut point être botaniste pour voir combien ces êtres sont dissemblables; mais il faut l'être pour reconnaître qu'ils sont analogues sous quelques rapports quant à la construction et à la manière de naître. Passons maintenant à l'examen du genre.

Le genre, comme nous l'avons exposé dans les universaux (1), est une différence qui se conserve seulement par les espèces qu'elle comprend, et qui est manifestée entre des êtres presque semblables par l'impossibilité d'engendrer ensemble des petits susceptibles de se reproduire. Cepen-

(1) Voyez le Ier vol., p. 555, 556.

dant ces différences sont quelquefois considérables : ainsi le chameau, le llama, le cerf, etc., sont des genres de l'ordre des mammifères ruminans; ainsi le marronnier d'Inde et l'érable sont des genres du même ordre en botanique, etc. Mais les espèces du même genre ne présentent plus ces séparations tranchées que nous avons vu précédemment; il y a entre elles analogie de structure et de fonctions; mais il y a différence d'origine, et c'est tout ce qu'il est nécessaire de constater ici.

Ainsi l'étude de la botanique et de la zoologie prouve que tous les êtres diffèrent, et que chaque différence est conservée par voie de génération, de telle sorte que l'individu peut mourir, mais que l'espèce ne disparaît pas. Ces études prouvent plus encore, c'est qu'il y a des degrés dans ces différences, de telle sorte que les êtres divers présentent des rapports d'organisation et de fonctions évidens. On a donc classé les êtres d'après les degrés de ressemblance et de dissemblance qu'ils présentaient; alors on a trouvé que chaque règne, et dans chaque règne chaque classe, dans chaque classe chaque ordre, dans chaque ordre chaque genre, dans chaque genre chaque espèce, se présentaient comme le signe d'un rapport entre les degrés d'une hiérarchie régulièrement croissante, établie entre tous les êtres, ou, pour parler notre langue, comme les

nombres d'une progression dans laquelle chaque terme est supérieur à celui qui le précède, inférieur à celui qui le suit, et ne ressemble ni à l'un, ni à l'autre.

Mais, nous dira-t-on, s'il est vrai que les termes diffèrent, l'est-il également que l'on puisse établir rigoureusement la relation de supériorité et d'infériorité entre les règnes, les classes, les genres, etc., relation dont la constatation est indispensable pour confirmer le caractère de progression dont il vient d'être question? Or, les moyens de constatation sont tellement certains, qu'il est impossible de douter de la réalité de cette relation. En effet, pour démontrer qu'une classe ou un genre est supérieur à un autre, il suffit de prouver que les êtres qui les composent, possèdent, outre les propriétés et les facultés propres à ceux que l'on prononcera leur être immédiatement inférieurs, qu'ils possèdent, disons-nous, d'autres facultés ou d'autres propriétés en vertu desquelles leur puissance est accrue dans une direction quelconque. Ainsi, pour prendre un exemple, il sera toujours facile de reconnaître que le règne animal est supérieur au règne végétal, parce qu'il possède, non seulement un appareil de nutrition, comme ce dernier, mais encore les facultés du mouvement, du sentiment, de la mémoire, etc. Ainsi dans le règne végétal il sera facile de prouver que les

dicotylédonés sont supérieurs aux monocotylédonés, parce que les premiers peuvent supporter des différences de température, par exemple, des degrés de froid, qui tuent les seconds. De même dans le règne animal, il est facile de prouver que les mammifères et les oiseaux sont supérieurs aux reptiles et aux poissons, parce que les premiers ont une température propre qui leur permet d'habiter divers milieux, en un mot, sont à sang chaud, tandis que les seconds prennent la température du milieu ambiant, ou ont le sang froid, et par suite sont fixés à certains milieux. Il y a mille autres différences du même genre propres, non seulement à distinguer les animaux entre eux, mais encore à les ranger en série, différences dont nous ne pouvons pas parler ici, parce qu'elles reposent sur des détails d'organisation, d'existence et de mœurs, qui ne pourraient tenir place en ce lieu.

Il y a donc, dans ce cas, une véritable série, série semblable à celle que nous avons décrite p. 72, 74 de ce volume; car aucun des termes, c'est-à-dire aucune espèce, aucun genre, etc., ne peut produire celui qui le suit ou le précède, ni en sortir; et chacun d'eux a quelque chose de plus que celui qui lui est inférieur ou le précède; et quelque chose de moins que celui qui lui est supérieur ou le suit. Il n'y a aucun lien matériel et physique entre ces termes, en sorte que l'on

est obligé de prononcer qu'ils sont les effets d'une cause ou d'une force invisible incessamment agissante, et qu'ils n'ont d'autre relation originelle que celle assignée par la volonté du Créateur.

Malgré les preuves de fait que nous venons de citer, on pourrait encore considérer la série, soit comme une hypothèse, fruit d'une brillante imagination, soit comme l'effet d'une création unique et instantanée ou simultanée, effet qui se maintiendrait par le seul fait de la reproduction incessante par voie de génération des êtres qui la composent. Si cette dernière supposition était exacte, il n'y aurait plus lieu à admettre l'existence d'une force sérielle actuellement subsistante; il suffirait d'accepter que cette force a agi une seule fois, au moment où ont été produits les premiers parens de toute la nature vivante qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Mais ni l'une ni l'autre supposition ne sont permises. Il existe deux spécialités scientifiques, dont les conclusions sont radicalement opposées à toute théorie de ce genre : l'une est la géologie, l'autre l'embryogénie.

La géologie établit que l'écorce du globe est composée de divers terrains déposés dans des circonstances complétement différentes de celles où nous nous trouvons actuellement. Ces terrains divers accusent uniformément des révolutions étranges, et d'une généralité telle, qu'il

est impossible de les attribuer à des accidens partiels. La mer a couvert des lieux où reposent aujourd'hui des villes peuplées; des lacs d'eau douce ont séjourné pendant des siècles là où la mer est venue ensuite former les dépôts qui en annoncent la présence; des forêts aussi étonnantes par les végétaux monstrueux qui les formaient que par l'épaisseur et l'immensité, sont étendues sous des couches de produits maritimes. En un mot, toutes les études géologiques accusent que l'écorce du globe est le produit de révolutions d'une étendue et d'une puissance extrêmes, qui quelquefois ont été l'effet d'une longue suite de siècles, d'autres fois d'un brusque et violent bouleversement. On eut longtemps de la peine à établir une classification entre ces couches; on fut long-temps avant de posséder un moyen d'en déterminer d'une manière certaine la relation. Ce moyen a été enfin découvert : on s'est servi, pour ce travail, des fossiles, c'est-à-dire des débris des squelettes d'animaux et de végétaux que l'on a trouvés enfouis en très grand nombre dans ces couches. On avait déjà établi une division entre les couches; on avait distingué les terrains en terrains primitifs, en terrains intermédiaires ou de transition, en terrains secondaires et en terrains tertiaires. Ces divers terrains paraissaient offrir des caractères minéralogiques assez tranchés pour établir au

moins quatre époques de formations successives, dont la plus ancienne était celle des terrains primitifs, et la plus moderne celle des terrains tertiaires. L'étude des fossiles a démontré que cette hypothèse n'était inexacte qu'en cela seul qu'elle établissait un nombre de formations moindre que le nombre réel. En effet, on trouva que les terrains primitifs ne contenaient aucun débris fossile; que les terrains de transition ne contenaient que des débris d'animaux inférieurs aux vertébrés, dans la série animale, et tous vivant dans l'eau, des zoophytes, des mollusques, des crustacés et des végétaux acotylédonés; que les terrains secondaires ne renfermaient, outre les animaux précités, que des squelettes de vertébrés inférieurs, c'est-à-dire de la classe des reptiles et des poissons; et pour végétaux, outre ceux déjà cités, que des monocotylédonés. Enfin, dans le terrain tertiaire on trouva, outre les animaux existans dans les précédens, des ossemens de mammifères et des troncs de dicotylédonés. On ne rencontra nulle part de squelette humain.

Evidemment, de cette observation première, il résulte que la formation des êtres vivans a eu lieu successivement dans des temps divers et selon l'ordre d'une progression. Si, dans cette vue première des découvertes géologiques, l'ordre sériel offre quelque imperfection comparative-

ment à l'ordre sériel établi en histoire naturelle par l'anatomie comparée, c'est que l'étude des terrains, et par suite celle de la succession des formations, n'est pas suffisamment approfondie. Il était impossible que du premier coup on atteignît en cette matière une perfection qui, en toute chose, est la suite d'un travail suivi et longuement médité. Nous ferons connaître plus bas le système de classification qu'il convient d'adopter pour distinguer d'une manière plus exacte les divers terrains et les diverses formations.

Néanmoins il résulte des études géologiques, quelque imparfaites qu'elles soient encore, que les diverses classes d'êtres que les naturalistes, en vertu de leur méthode naturelle, rangent dans l'ordre d'une série progressive, depuis le champignon jusqu'au chêne, depuis le zoophyte jusqu'au mammifère le plus puissant, il en résulte que ces diverses classes d'êtres ont été créées successivement; en sorte que l'on peut supposer que chaque classe particulière, aujourd'hui subsistante, représente une formation différente; en sorte que l'on est certain que les formations sont en série aussi bien parce qu'elles ont été engendrées dans des temps distincts, que parce que celles qui sont composées des êtres les plus inférieurs, ont été mises au monde avant celles qui sont composées des êtres qui y sont immédiate-

ment supérieurs, et ainsi successivement jusqu'au jour où l'homme a été créé.

Mais cette force de formation sérielle est-elle encore présente, encore agissante; ou plutôt, au contraire, les êtres créés ne suffisent-ils pas, à eux seuls, pour conserver leurs espèces par l'unique fait de la génération? Voilà la seconde question que nous ayons à résoudre. L'embryogénie nous en donnera la solution. Elle répondra que la force de formation sérielle est incessamment et encore agissante.

Il est démontré aujourd'hui par un grand nombre de recherches et d'observations anatomiques: 1° que tout individu du règne animal sort d'un œuf produit par la mère et fécondé par le père. On appelle ovologie la spécialité où l'on s'occupe à décrire les phénomènes qui précèdent et qui suivent immédiatement la fécondation. 2° Il est prouvé que dans l'intérieur de l'œuf, soit que celui-ci reste enfermé dans le sein de la mère, soit qu'il soit porté à l'extérieur, le germe subit une série de transformations dans chacune desquelles il présente, soit par la forme extérieure, soit par l'organisme intérieur, le type d'une classe de la série animale, en commençant par celle qui est la plus inférieure, et en s'élevant, par des modifications successives, au type de la classe dont il doit faire partie, et enfin à l'espèce à laquelle son père et sa mère appartiennent. De

cette manière, la croissance de chaque être, dans l'intérieur de l'œuf, s'opère par degrés successifs; il semble n'atteindre un degré que pour s'en servir comme de passage à un autre, jusqu'au moment où il est arrivé à celui qui doit durer toute la vie, chaque degré étant un terme de la série animale dont l'histoire naturelle et l'anatomie comparée nous présentent l'ordre et l'ensemble.

La connaissance de ce fait important est une découverte moderne. Elle est le résultat de la vérification des théories dont nous allons exposer les généralités.

Hypothèse de Leibnitz et de Ch. Bonnet.

Conduit par son système de l'harmonie préétablie et des monades, Leibnitz avança que les germes des êtres vivans étaient préformés; que la naissance n'était que le *développement* du germe, et la mort l'*enveloppement* de ce germe. Ainsi la mort n'était jamais qu'apparente; Leibnitz la comparait à une sorte de sommeil, analogue à celui que la chenille éprouve lorsqu'elle est transformée en chrysalide et qu'elle subit le travail de perfectionnement qui doit la changer en papillon. De même, aux yeux du philosophe allemand, la génération d'un animal n'était qu'une transformation; et de même encore, le germe ne s'enveloppait que pour attendre un développement où il apparaîtrait plus parfait. Il se disait même

disposé à croire « que les âmes, qui seraient un jour âmes humaines, aussi bien que celles des autres espèces, avaient été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et avaient existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé... Il me paraît, ajoutait-il, qu'elles n'existeraient alors qu'en âmes sensitives ou animales, douées de perception et de sentiment, et destituées de raison, et qu'elles devraient demeurer dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devront appartenir, mais qu'alors elles recevront la raison, soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu donne la raison à cette âme par une opération particulière, ou, si vous voulez, par une espèce de transcréation; ce qui est d'autant plus aisé à admettre que la révélation enseigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu sur nos âmes (1). » Pour compléter et rendre tout-à-fait intelligible cette hypothèse, nous devons ajouter que Leibnitz faisait une distinction entre l'indestructibilité et l'immortalité des âmes. Selon lui, toutes les âmes ou monades étaient indestructibles, ce qui voulait dire impérissables ou inattaquables par l'effet des causes secondes;

(1) Théodicée, p. 91.

mais ces âmes ou monades n'étaient pas toutes immortelles, car l'immortalité, selon lui, était la conscience ou le sentiment de la personnalité, sentiment qu'il accordait à l'homme seulement (1).

Charles Bonnet émit une conception qui offre quelque analogie avec la précédente (2). Il en donne lui-même l'analyse dans l'un de ses ouvrages ; nous allons le laisser parler.

« J'ai eu autrefois une idée qui me paraît se rapprocher de l'*enveloppement leibnitzien,* que je ne connaissais pas alors. Je vais l'exposer. — J'avais d'abord posé pour principe fondamental que rien n'était engendré, que tout était originairement préformé, et que ce que nous nommons génération n'était que le simple développement de ce qui préexistait sous une forme invisible plus ou moins différente de celle qui tombe sous nos sens. — Je supposais donc que tous les corps organisés tiraient leur origine d'un *germe* qui contenait, en très petit, les élémens de toutes les parties organiques. — Je me représentais les élémens du germe comme le fonds primordial sur lequel les molécules alimentaires allaient s'appliquer pour augmenter en tous sens les dimensions des parties. — Je me figurais le germe

(1) Théodicée, p. 89.

(2) Ch. Bonnet, *Considérations sur les corps organisés.* Amsterdam, 1768.

comme un ouvrage à réseau ; les élémens en formaient les mailles : les molécules organiques, en s'incorporant dans ces mailles, tendaient à les agrandir, et l'aptitude des élémens à glisser les uns sur les autres leur permettait de céder plus ou moins à la force secrète qui chassait les molécules dans les mailles, et faisait effort pour les ouvrir. — Je regardais la liqueur fécondante non seulement comme un fluide très actif, très pénétrant, mais encore comme un fluide alimentaire destiné à fournir au germe sa première nourriture, une nourriture appropriée à la finesse et à la délicatesse des parties. — Je pensais que la liqueur fécondante était très hétérogène et qu'elle contenait une infinité de molécules relatives à la nature et aux proportions des différentes parties du germe. — Je plaçais ainsi dans cette liqueur le principe de l'évolution du tout organique et des modifications plus ou moins marquées qui lui survenaient par une suite du concours des sexes. — J'excluais donc toute formation nouvelle ; je n'admettais que les effets immédiats ou médiats d'un organisme préétabli, et j'essayais de montrer comment il pouvait suffire à tout. — A parler exactement, disais-je, art. 83, les élémens ne forment point les corps organisés ; ils ne font que les développer, ce qui s'opère par la nutrition. L'organisation primitive des germes détermine l'arrangement que les atomes nour-

riciers doivent recevoir pour devenir parties du tout organique. — Sur ces principes, qui me paraissaient plus philosophiques que ceux adoptés jusqu'à moi, j'étais venu à envisager la mort comme une sorte d'enveloppement, et la *résurrection comme un second développement* incomparablement plus rapide que le premier.—Voici la manière assez simple et assez claire dont je concevais la chose. Je considérais le tout organique, parvenu à son parfait accroissement, comme un composé de ses parties originelles ou élémentaires, et des matières étrangères que la nutrition leur avait associées pendant toute la durée de la vie. — J'imaginais que la décomposition, qui suit la mort, extrayait, pour ainsi dire, du tout organique ces matières étrangères que la nutrition avait associées aux parties constituantes, primitives et indestructibles de ce tout; que, pendant cette sorte d'extraction, ces parties tendaient à se rapprocher de plus en plus les unes des autres, à revêtir de nouvelles formes, de nouvelles positions respectives, de nouveaux arrangemens, en un mot, à revenir à l'état primitif de germe et à se concentrer ainsi en un point. — Suivant cette hypothèse, j'expliquais, assez heureusement en apparence et d'une manière purement physique, le dogme si consolant et si philosophique de la résurrection. Il me suffisait pour cela de supposer qu'il existait des

causes naturelles, préparées de loin par l'auteur bienfaisant de notre être, et destinées à opérer le développement rapide de ce tout organique caché sous la forme invisible de germe, et conservé ainsi pour le jour de cette grande manifestation. — Une objection saillante et à laquelle je n'avais point d'abord songé, vint détruire en un moment tout ce système : c'était celle qui se tirait des hommes qui ont été mutilés, qui ont perdu la tête, une jambe, un bras, etc. Comment faire ressusciter ces hommes avec des membres que leur germe n'aurait plus? Comment leur faire retrouver cette tête où je plaçais le siége de la personnalité? — Il me restait bien la ressource de supposer que le germe dont il s'agit renfermait une autre tête, préparée en vertu de la prescience divine ; mais cette tête aurait logé une autre âme, elle aurait constitué une autre personne, et il s'agissait de conserver la personnalité du premier individu. — Je n'hésitai donc pas un instant à abandonner une hypothèse que je n'aurais pu soutenir qu'à l'aide de suppositions qui auraient choqué plus ou moins la vraisemblance. — Bientôt après, des méditations plus approfondies sur l'économie de notre être m'ouvrirent une nouvelle route qui me conduisit à des idées plus probables *sur le physique de la résurrection* (1). » Néanmoins, les modifications que

(1) Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique*, t. II, p. 14, 20.

Bonnet introduisit dans son hypothèse n'en changèrent point le caractère fondamental : elles consistaient à supposer que l'âme était jointe à deux corps élémentaires préformés, dont le second était germe du corps futur, impérissable, et le véritable siége de la personnalité. Les ouvrages de Bonnet contiennent de nombreuses considérations sur ce siége de la personnalité ; mais nous n'en parlerons pas en ce moment, et parce que nous nous éloignerions de la question dont nous occupons, et parce que nous aurons occasion d'y revenir plus tard.

Avant de montrer quelles furent les conséquences scientifiques de ces hypothèses, nous présenterons quelques objections, non que nous croyons nécessaires de prémunir l'esprit de nos lecteurs contre l'attrait de ces brillantes imaginations, mais afin d'accomplir entièrement notre tâche philosophique.

Les théories précédentes prêtent à deux objections capitales : l'une de méthode, l'autre de fait. Sous le rapport de la méthode, il est à remarquer qu'elles vont au-delà des limites fixées aux recherches scientifiques ; elles font plus que donner une formule du phénomène, elles prétendent nous montrer la réalité même ou la cause. En un mot, elles sont relatives à l'essence et non à l'explication des phénomènes. Quant à l'objection de fait, elle consiste en ceci : c'est que, si

l'une ou l'autre théorie était vraie, la force de formation ne serait plus agissante. Nous posséderions aujourd'hui les résultats d'une création opérée en une seule fois, et par conséquent nous ne pourrions plus observer de résultats nouveaux, ou plutôt de résultats accidentels propres à nous indiquer la présence incessante de cette force de formation. Or, il arrive tous les jours que, certaines circonstances organiques et accidentelles étant données, il se produit des monstruosités de diverses natures, des tissus sans analogues, et même des êtres. La pathologie offre de nombreuses observations des deux premières espèces de produits; et l'on peut, en quelque sorte à volonté, donner lieu aux autres. Par exemple, il y a des combinaisons liquides que la chimie sait former, mais qui n'existent jamais naturellement. Or, s'il était vrai que tout animal et tout végétal vinssent d'un germe préformé, ces créations de l'art devraient être privées d'êtres vivans. Cependant il n'en est point ainsi. Dans ces liqueurs artificielles, on reconnaît, à l'aide du microscope, la présence d'animalcules, d'infusoires, de végétaux infiniment petits, qui n'ont été observés nulle part ailleurs. Il semble qu'ayant donné à la force de formation une occasion de manifester sa puissance, elle se hâte d'être féconde, et d'annoncer qu'elle est incessamment et partout présente.

Ces deux hypothèses entraînent d'ailleurs deux conclusions dont l'étrangeté repousse beaucoup d'esprits, soit celle du *disséminement*, soit celle de l'*emboîtement*. En effet, étant admis que les germes qui se sont développés, aussi bien que ceux destinés à se développer d'ici à la fin du monde, ont été créés tous à la fois dès le commencement, il en résulte que ces germes existent actuellement quelque part à l'état enveloppé, attendant un accident favorable propre à les faire sortir du sommeil où ils sont plongés. Pour répondre à cette difficulté, les uns ont supposé qu'ils étaient disséminés partout et en tous lieux; d'autres ont prétendu que les germes de chaque espèce avaient tous été d'abord contenus dans l'ovaire de la mère commune et primitive de l'espèce entière, créée au commencement du monde; cette seconde supposition est connue sous le nom de théorie de l'emboîtement; c'est celle que Ch. Bonnet adoptait. Nous ne discuterons pas ces deux opinions; elles prêtent à plusieurs objections, parmi lesquelles la plus considérable, selon nous, consiste en ce qu'elles choquent la raison et l'imagination.

Les hypothèses de Leibnitz et de Bonnet donnèrent lieu à des travaux de vérification; on

s'attacha à reconnaître et à observer les gradations du développement des germes, ou des embryons. Ce fut particulièrement en Allemagne que l'on s'occupa de ces recherches; il s'ensuivit des résultats très remarquables, et que Ch. Bonnet particulièrement était loin d'avoir prévus. Nous allons donner une idée rapide des acquisitions de la science à cet égard; elles ne sont point encore réunies en corps d'ouvrage; les observations sont dispersées çà et là, dans des recueils et des traités de diverse espèce. Dans l'impossibilité de renvoyer nos lecteurs à un ouvrage complet et achevé, nous allons esquisser devant eux le plan probable, mais non encore complétement vérifié, que les observations déjà recueillies permettent de tracer. Nous ferons ce travail de mémoire; c'est le fruit de nos lectures depuis environ dix-huit années. Les matériaux où nous avons puisé sont dispersés; nous ne croyons pas même qu'il en existe quelque chose dans une bibliothèque publique à Paris (1).

Nous prendrons, pour type de la vie embryonnaire, le fœtus humain, parce que lui seul parcourt la série animale tout entière; lui seul subit la totalité des transformations possibles dans

(1) M. Breschet, professeur de notre école de médecine, est, à notre connaissance, l'homme qui possède la collection la plus considérable des mémoires publiés sur ce sujet dans les diverses langues européennes.

l'état actuel de la force sérielle. Tout autre être s'arrête dans la croissance embryonnaire au degré de formation qui constitue l'état parfait qu'il doit conserver toute la vie : celui-ci à l'état de polype, celui-là à l'état de ver, celui-là à l'état de poisson, etc. Il est d'observation que l'œuf non fécondé est à jamais stérile. Il paraît n'y avoir de germe réel dans l'œuf qu'après la fécondation. Néanmoins l'œufétant fécondé, le germe se développe, ou, pour parler un langage plus exact, le germe commence à croître. Dans le premier moment il ne présente rien de plus que l'apparence de quelques membranes ou de quelques lames de tissu cellulaire, c'est-à-dire rien qui le distingue fondamentalement de la formation végétale la plus élémentaire. Ensuite il offre les formes d'un polype ; c'est ce qui résulte des travaux de M. Coste sur l'ovologie. Plus tard, on a trouvé une forme allongée qui rappelle, jusqu'à un certain point, celle des annélides. Plus tard encore, vers quatre jours chez le poulet, et quatre à cinq semaines chez l'homme, on a trouvé la forme d'un poisson, tellement exacte, que le savant allemand qui opéra cette découverte fit dessiner, comparativement avec des embryons de chien et d'homme, la figure d'une espèce particulière de poisson osseux. D'ailleurs la similitude, dans ce cas, ne se borne pas à des apparences seulement

extérieures, comme l'ont constaté MM. Rathke, Huschke, Baer et Breschet (1), l'embryon est alors pourvu de véritables fentes branchiales et d'une disposition concordante dans les vaisseaux sanguins. A une époque plus avancée de la vie embryonnaire, le fœtus ne présente plus des caractères aussi tranchés, aussi propres à rappeler les analogues vivans faisant partie de la nature extérieure, dont il imite successivement les formes dans l'intérieur de l'œuf; l'embryon commence à revêtir, dans le dessin général du corps, la figure qu'il conservera le reste de sa vie; mais si l'on pénètre dans l'organisme, si l'on en fait l'anatomie, on trouve que ses organes représentent d'abord ceux d'un reptile, ensuite très souvent ceux d'un oiseau, ensuite ceux d'un mammifère; enfin, vers sept mois, l'homme est en état de respirer l'air atmosphérique et de sucer le lait maternel. Les observations anatomiques par lesquelles on démontre, dans les fœtus de mammifères et d'homme, les dernières transformations dont il vient d'être question, sont celles qui nous rendent compte de la formation du système nerveux et du cerveau, de la formation des glandes, des intestins, du diaphragme, des poumons et du système cir-

(1) *Journal des Progrès des sc. et inst. médic.*, t. XII, p. 256.

culatoire. Il y a d'ailleurs des animaux qui subissent la transformation de poisson en reptile à la lumière du jour ; ils naissent poissons, et après avoir vécu quelque temps dans l'eau, ils se changent au soleil en reptiles respirant l'air. Ainsi la grenouille sort de l'œuf à l'état de têtard, pourvue de branchies pour respirer l'eau, et d'une nageoire caudale pour s'y mouvoir ; successivement elle acquiert des pattes, perd sa nageoire et ses branchies, et se trouve avoir des poumons pour respirer l'air.

Le développement, ou plutôt la croissance, pour aucun animal et pour l'homme lui-même, n'est parfaitement terminée au moment où il naît à la lumière. Dans cette nouvelle vie, il acquiert successivement plusieurs facultés qu'il n'avait pas d'abord. L'homme a deux dentitions, et enfin il devient pubère. Les phénomènes des âges sont les derniers effets de l'action régulière et prédéterminée de la force de formation.

Ainsi l'état de la science embryogénique, quoique peu avancé, nous donne la certitude que tout animal quelconque, avant d'atteindre la forme qu'il conservera jusqu'à la mort, et en vertu de laquelle il appartient à une classe, à un genre et à une espèce déterminée, passe, dans sa vie fœtale, par la série des formes appartenant aux classes inférieures à celle qui doit lui appartenir définitivement ; commençant par

revêtir la moins élevée, et montant de l'une à l'autre, comme de degrés en degrés, avant d'atteindre celle de ses parens, celle qu'il ne peut dépasser.

Les observations qui ont été faites dans le règne animal, n'ont point été poursuivies sur le règne végétal; il est très probable que l'on retrouverait en botanique, dans la formation de l'embryon ou de la graine, des périodes de croissance analogues.

Néanmoins, les connaissances que nous possédons, nous autorisent à affirmer qu'il y a des séries embryonnaires, et l'existence de ces séries embryonnaires prouve ce qui a été mis en question plus haut : savoir, que la force de progression est incessamment agissante; car, chaque jour, elle manifeste sa présence dans la formation de milliers d'êtres différens.

De l'action de la force sérielle dans le règne minéral.

Dans tout ce qui précède, nous n'avons point parlé du règne minéral; c'est parce qu'avant de tenter, à l'égard des corps bruts ou inorganiques, l'application des considérations de l'ordre sériel, il nous fallait prouver l'existence de cet ordre de phénomènes, donner une idée de la force qui y préside, et du mode d'action qu'elle exerce. Les

sciences des corps organisés nous fournissaient seules des matériaux propres à servir à ces divers usages. Dans la science des corps bruts, au contraire, il n'y a rien de fait, ni rien d'acquis sous ce rapport. L'application que nous allons faire de la force sérielle au règne inorganique doit être considérée comme une hypothèse de notre part ; mais ce paragraphe offrira en même temps l'exposition et la vérification de notre hypothèse. Nous en ferons en effet usage pour résoudre plusieurs problèmes difficiles devant lesquels la science est restée jusqu'à ce jour impuissante ; et si l'on trouve nos solutions convenables, on voudra bien se souvenir de ce principe de méthode exposé dans le volume précédent : à savoir, que la fécondité et la facilité des explications est le meilleur mode de démonstration des hypothèses en beaucoup de cas, et souvent le seul possible. Nous commencerons par affirmer le principe général des explications qui vont suivre.

Suivant nous, les corps que la chimie appelle simples et qu'elle déclare irréductibles, ainsi que les propriétés diverses et les affinités électives dont ils sont doués, sont des effets spéciaux de la force sérielle. Voici sur quels raisonnemens nous établissons cette proposition.

Nous avons prouvé précédemment que la matière était passive ; il n'y a point d'argument ca-

pable de prouver le contraire, il n'y en a point même d'admissible dans ce but; car l'existence de la matière générale ou pure n'est démontrable que comme nécessité logique; c'est, en quelque sorte, une simple conception métaphysique, et la démonstration, qui nous en assure l'existence, emporte en même temps l'idée qu'elle n'est autre chose que la passivité, absolue, primordiale, destinée à remplir le rôle de réceptivité vis-à-vis des forces créées. En un mot, l'existence de la matière générale n'est prouvée que comme existence d'une passivité primordiale; si l'on rejette cette qualité essentielle, il devient impossible de rien affirmer sur le fait d'une matière première préexistante aux êtres qui en sont formés, et l'on serait par suite forcé d'admettre que les êtres individuels, bien que créés successivement, ont cependant été tous produits avant la matière qui en forme les corps, ce qui est absurde.

De la passivité absolue de la matière, nous en avons déduit la divisibilité à l'infini, l'inertie et l'indifférence complète. Ces dernières qualités ne sont, en effet, que des variétés de la qualité essentielle nommée en premier lieu.

Or, il est impossible de faire concorder avec la divisibilité à l'infini, l'existence de propriétés positives et diverses, telles que celles remarquées dans les corps simples, occupant d'une manière fixe des points différens de la matière. A plus

forte raison est-il impossible de faire concorder des propriétés de ce genre avec l'indifférence et l'inertie, qui sont aussi des caractères de la passivité.

Ce fait a été compris par tous les physiciens. Aussi leur embarras a-t-il été extrême ; ils ne trouvaient aucun argument qui fût valable contre la doctrine de l'infinie divisibilité de la matière, et il leur était impossible en même temps de faire accorder l'existence de propriétés fixes et irréductibles, telles que celles manifestées par les corps simples, avec cette infinie divisibilité. A cause de cela, quelques uns ont substitué à la divisibilité le système atomistique. La plupart voyant dans ce système la négation d'une vérité logique irréfutable, ont laissé le problème sans solution et ont marché comme s'il eût été résolu. Il en est résulté que la science offre au début une contradiction grossière sur laquelle on a écrit des volumes sans réussir à la résoudre ; c'est cette contradiction que nous voulons effacer.

Il est impossible d'attribuer à la force circulaire l'espèce de formation dont nous nous occupons. En effet, celle-ci a pour caractère commun, ainsi que nous l'avons vu, le mouvement, c'est-à-dire une faculté directement contraire à celle de fixité dont il s'agit ici. L'attraction, le calorique, l'électricité, la lumière, le magnétisme,

ne paraissent pas davantage propres à rendre compte des spécificités chimiques.

C'est à la force de formation sérielle que nous attribuons la faculté de conserver et de produire des germes chimiques ou minéraux, comme nous lui attribuons celle de déterminer des germes de l'ordre vivant. Chaque germe ou acte de formation brute détermine dans la matière la production d'une molécule ou d'un atome doué d'une certaine forme et de certaines propriétés fixes qui décident de ses affinités spécifiques. Ainsi le corps simple ou élémentaire des chimistes n'est autre chose, selon nous, qu'un atome étendu et indivisible dont le volume, la forme et les propriétés sont fixes.

En effet, l'étude expérimentale de ce qui se passe dans les combinaisons et les décompositions chimiques prouve l'existence des molécules constituantes. Ainsi, tout produit d'une combinaison contient une quantité et un volume constant, mesurable et mesuré, de chacun des corps simples entrant dans la combinaison ; le rapport de quantité nécessaire pour former une combinaison déterminée quelconque, le nombre des molécules constituantes de chaque espèce simple, s'unissant pour former un composé, est invariable ; il est même généralement connu. Ainsi soient H et O deux corps simples, par

exemple, de l'hydrogène et de l'oxigène, destinés à former de l'eau; il faudra deux H, c'est-à-dire deux volumes d'hydrogène, et un O, c'est-à-dire un volume d'oxigène, pour former, à l'aide de la combustion, un composé E, c'est-à-dire de l'eau. Or, que l'on réduise tant que l'on voudra les volumes des corps simples, on trouvera toujours qu'il est nécessaire, pour former le composé E, de deux H et d'un O. La conclusion logique qui ressort de cette observation, c'est que la réduction définitive ne peut aller au-delà de deux H et un O dans la formation du composé E, c'est-à-dire au-delà de trois atomes ou molécules constituantes dont deux sont représentatives des propriétés H et une des propriétés O. De ce raisonnement, qui est applicable à tous les corps chimiques, il résulte qu'il y a des atomes ou molécules élémentaires.

Autre preuve : Que l'on prenne un des corps désignés comme simples par les chimistes, par exemple, une masse de soufre; que l'on y applique la division dite à l'infini; évidemment elle ne pourra dépasser le terme où elle détruirait les propriétés physiques et chimiques du soufre, c'est-à-dire la forme et les affinités de ce corps. Ainsi, il est impossible en logique, en se plaçant au point de vue des propriétés fixes que la chimie démontre quant au siége et au nombre, de

nier l'existence de plusieurs espèces d'atomes élémentaires.

Or, pour faire concorder cette nécessité logique avec l'autre nécessité pareille que nous rappelions tout à l'heure sur la passivité de la matière, nous avons un moyen facile et presque forcé : c'est d'admettre, comme nous le proposons, que la force sérielle engendre et conserve diverses espèces de germes minéraux, c'est-à-dire diverses espèces d'atomes élémentaires ou de molécules constituantes, comme elle engendre et conserve diverses espèces de végétaux et de minéraux. Cette théorie offre une explication facile de toutes les difficultés qui ont jusqu'à ce jour embarrassé les chimistes ; elle a l'analogie en sa faveur. On peut, en outre, faire valoir à l'appui le principe de la moindre action. S'il est vrai que la nature (*natura naturans*) procède toujours par les voies les plus simples, quelle voie est plus simple que celle indiquée par nous, où nous voyons une même force produire mille effets différens? Mais continuons.

Les atomes sont indivisibles, indestructibles les uns par les autres. S'il en était autrement, on comprendrait difficilement comment il se pourrait faire qu'une quantité donnée de corps simple ayant été employée à une combinaison, on retirât, la combinaison détruite, la même quantité de ce corps.

Mais, si les atomes chimiques sont indestructibles les uns par les autres, s'ensuit-il que, certaines circonstances étant données, ils ne puissent être détruits et changés de nature par l'action de la force sérielle? Cette conséquence n'est point logiquement nécessaire, et l'expérience nous apprend le contraire. Ainsi, il est certain que des animaux, comme les ruminans qui se nourrissent d'alimens non azotés, qui ne soustraient pas non plus par la respiration la moindre quantité d'azote de l'atmosphère, produisent cependant beaucoup d'azote. Il est certain qu'il existe des substances minérales, produites dans des périodes géologiques antérieures à la nôtre, que nous pouvons analyser et non recomposer, etc. Ainsi, la force sérielle, dans certaines conditions, peut changer la nature des atomes chimiques.

De ce qui vient d'être dit, il résulte qu'il y a des atomes chimiques, et que le seul moyen de faire concorder l'existence de certains points matériels ayant une étendue et des propriétés fixes avec la passivité absolue et primitive de la matière, c'est d'admettre que la fixité dont il s'agit est produite par une force spéciale. Ce genre de phénomène étant analogue à ceux que nous avons remarqués dans l'étude des espèces végétales et animales, nous en induisons que le fait chimique est l'effet de la même force; et,

cette hypothèse étant posée, nous ajoutons que la force sérielle se manifeste par la production de trois grandes séries générales ou de trois règnes : le règne minéral, qui est le plus inférieur et qui géologiquement apparut le premier ; le règne végétal, qui est intermédiaire, et le règne animal, qui est le plus parfait et le dernier géologiquement. Enfin, dans chaque règne la force sérielle entretient des espèces qui, elles-mêmes, sont entre elles dans un rapport de progression. Nous connaissons assez bien les séries végétales et animales ; nous ne savons pas même s'il y a des séries parmi les espèces atomistiques du règne minéral.

Il nous reste maintenant à indiquer quel est le rapport existant entre l'ordre circulaire et l'ordre sériel. C'est ce que nous ferons dans le paragraphe suivant.

§ X. — Rapports de l'ordre sériel et de l'ordre circulaire.

Dans tous les phénomènes où l'on peut observer les rapports de ces deux forces, on trouve que c'est l'acte circulaire qui donne occasion à l'acte sériel, ou, en d'autres termes, que c'est la force circulaire qui prépare les circonstances qui rendent possible ou fructueuse l'action de la force sérielle. On reconnaît, en un mot, qu'un certain travail et un certain état de l'ordre circulaire est nécessaire pour qu'il y ait effet de formation sérielle.

Les rapports de cette espèce ne peuvent être observés, au moins dans la situation actuelle de la science, que dans les corps organisés; mais ils y sont d'une parfaite évidence. En effet, il faut un certain état météorologique, résultat de la circularité astronomique, pour amener toute la nature végétale dans les circonstances nécessaires à l'action de la force sérielle, c'est-à-dire au développement des germes et à la croissance des plantes. Dans chaque être vivant, végétal ou animal, il faut un certain état dans les produits de la circularité intérieure qui leur est propre, pour que le phénomène sériel ait lieu, soit qu'il s'agisse d'y engendrer les élémens d'un germe

nouveau, soit qu'il s'agisse d'y produire les phénomènes des âges qui marquent les degrés de la vie embryonnaire, ou ceux de la vie dite extra-utérine. En effet, dans chaque espèce végétale ou animale, l'acte de reproduction par génération n'est possible qu'à condition d'un certain état dans la circularité et dans les produits de celle-ci. Ainsi un végétal qui se trouve placé, soit dans une terre trop riche en eau ou en certains engrais, soit dans l'obscurité, ne donne point de graines, point de fruits; l'aspect qu'il présente, la décoloration ou l'exubérance de ses feuilles, et le défaut de fructuation montrent que les fonctions de nutrition, c'est-à-dire les fonctions circulaires, s'y sont mal accomplies; en sorte que la plante, quelque développée qu'elle soit d'ailleurs, offre les apparences qui sont le propre des premières périodes de l'existence dans l'espèce; elle n'a point atteint l'état dans lequel peut avoir lieu l'acte de formation sérielle pour la production de la graine ou du fruit. On trouve dans les animaux des faits pareils. Les phénomènes de la reproduction des germes exigent également un état déterminé dans la nutrition; et, même, le rapport dont il s'agit, entre les forces circulaires et les forces sérielles, y est d'une évidence extrême; mais, dans un ouvrage qui, comme celui-ci, est destiné à être lu par beaucoup de monde, nous avons cru devoir sup-

primer ces détails. Les phénomènes des âges offrent des expériences qui y suppléeront parfaitement.

Si l'on enferme des têtards dans une eau à l'abri de la lumière, la transformation dont nous avons parlé plus haut n'a pas lieu ; ces animaux restent enveloppés dans leur forme de poisson ; ils n'acquièrent point celle de reptile qui leur est destinée. Qu'arrive-t-il dans ce cas? Un élément de la force circulaire leur est soustrait ; la circularité interne est affaiblie d'autant, et ne produit point l'état nécessaire pour qu'il y ait lieu à la formation d'un âge nouveau. On observe la même chose chez l'homme, mais à d'autres égards. On note chez l'individu humain, depuis le jour de la naissance jusqu'au moment où il a acquis un complet développement, trois périodes principales de croissance : la première dentition, la seconde dentition et enfin la puberté. Or, il est d'observation qu'on peut retarder ou précipiter, soit l'un, soit l'autre de ces phénomènes de croissance, en modifiant la nutrition, ou en donnant à celle-ci une certaine direction, c'est-à-dire, en définitive, en modifiant l'énergie ou la direction des actes circulaires. Ainsi, pour en citer un exemple très commun, il arrive souvent que chez des enfans mal nourris, la première dentition est retardée. Pour mettre un terme à ce retard, il suffit, aussitôt que l'on s'en aperçoit, de

substituer à une alimentation faible une alimentation plus animale, plus tonique. Or, que fait-on dans ce cas? On donne à la force circulaire le moyen de produire des résultats dont les élémens lui manquaient, et l'on en accroît l'énergie; aussitôt que ces conséquences sont produites, la force de formation sérielle ne manque pas d'agir, et le phénomène attendu a lieu. Ainsi encore on peut hâter considérablement l'apparition de la puberté par l'éducation et l'instruction, ou plutôt par une mauvaise éducation et une instruction d'une certaine espèce; il suffit d'exciter chez l'enfant des sentimens qu'il ne devrait pas avoir, c'est-à-dire les sentimens que suppose et que produit l'état de puberté, pour hâter l'apparition de cet état. C'est ce que produisent naturellement, dans nos habitudes sociales actuelles, certains exemples, certaines fréquentations, certaines distractions, l'usage de quelques arts. Or, qu'arrive-t-il alors? c'est qu'on produit une détermination dans la sensibilité nerveuse, d'où il résulte une direction particulière de la circulation et de la nutrition vers certains organes spéciaux, etc.

Ces exemples doivent suffire pour faire connaître les rapports des deux forces dont il s'agit dans les êtres vivans. La force circulaire acquiert un certain degré de puissance, et, par là, elle produit un certain état dans l'organisme. Alors la

force sérielle agit, et pose en quelque sorte un nouveau but à la force circulaire. Aussitôt que celle-ci l'a atteint, la première engendre de nouveau une détermination ou une fin nouvelle, et ainsi de suite jusqu'au moment où l'être vivant a conquis l'état parfait propre à son espèce. Alors la force sérielle abandonne en quelque sorte cet être à l'action de la force circulaire; et celle-ci devenue, jusqu'à un certain point, maîtresse de l'organisme, agissant dans l'unique sens qui lui est propre, y accumule incessamment des matériaux nouveaux. Si elle recevait une impulsion ou une fin nouvelle, ces matériaux seraient employés à créer un organe nouveau; mais cette impulsion manquant, les effets de la nutrition tournent uniquement au profit de la solidité des tissus déjà formés; cette solidité va croissant continuellement, car l'action circulaire est toujours la même; la solidification atteint donc inévitablement un terme où elle ne permet plus aux fonctions de s'exercer. C'est par là que tout individu est conduit à la mort, en passant par la vieillesse et la décrépitude. Sans doute il est rare, parmi les hommes surtout, de voir la mort ainsi naturellement produite par l'effet de la circularité organique; presque toujours c'est un accident ou une maladie qui met un terme à la vie; mais on l'observe chez plusieurs êtres vivans, et chez l'homme

quelquefois ; or, dans ce cas, l'observation confirme complétement la théorie que nous venons d'exposer.

Il est un ordre d'effets anormaux de la force sérielle dans les êtres vivans, dont nous devons entretenir nos lecteurs. Il arrive quelquefois qu'elle y engendre des produits entièrement étrangers à ceux qui entrent dans la composition régulière de l'économie vivante où on les observe. Mais ces effets sont toujours le résultat d'un accident de l'ordre circulaire, lorsque celui-ci fournit des matériaux ou des élémens qui ne sont point parfaitement appropriés à l'espèce d'organisme où elle fonctionne, et c'est ce qui arrive lorsqu'une blessure grave en trouble la marche, lorsqu'elle puise ses matériaux dans une alimentation mauvaise, lorsqu'elle est influencée par certains milieux ; alors il arrive que la force sérielle, agissant sur des produits d'une nature spéciale, engendre des effets spéciaux comme ces produits. Nous attribuons à un genre d'action semblable la formation des tubercules, celle du cancer, celle des fausses membranes, etc., dans les animaux ; nous lui attribuons aussi la formation de certains parasites étranges, comme les hydatides ; nous lui attribuons la maladie pédiculaire, etc.

Il est de fait que les productions de ce genre ont lieu dans tous les âges, même lorsque la

croissance est parfaite. Il faut donc en conclure que la force sérielle ne cesse jamais d'être présente, d'être en puissance dans chaque individu, même lorsqu'elle ne semble plus nécessaire, même lorsqu'elle ne peut plus se manifester par des actes de croissance.

Les considérations que nous venons de présenter ne sont rien de plus que la généralisation de faits nombreux recueillis par les sciences des corps organisés. S'il nous était permis d'entrer ici dans des détails, nous en offririons une démonstration propre, nous le disons avec assurance, à convaincre les plus incrédules. Nous procédons avec une confiance entière lorsqu'il s'agit du règne animal et du règne végétal; mais il n'en est plus de même lorsqu'il est question du règne inorganique. Ici, nous ne connaissons aucune observation faite dans la direction que nous poursuivons. Nous allons essayer cependant de dire quelques mots sur ce dernier sujet, ne fût-ce que pour fixer à quel point de vue on doit se placer pour l'étudier convenablement selon nous.

Les corps du règne inorganique sont, ou composés, ou simples. Les composés sont le résultat des combinaisons entre corps simples; quant à ces derniers, il est très rare de les rencontrer dans la nature; l'état de combinaison est l'état ordinaire. Nous avons montré, dans le paragraphe précédent, que chaque corps simple, ou chaque

élément des chimistes, était le produit d'un acte de l'ordre sériel, et devait être en conséquence considéré comme un germe inorganique. Mais doit-on admettre que ces germes ont été formés tous à la fois et à tout jamais, dès le commencement du monde, dans les rapports réciproques de quantité nécessaires pour fournir la matière élémentaire de toutes les combinaisons à venir, par un acte unique de l'ordre sériel, qui ne doit plus se représenter; ou bien faut-il croire que, dans chaque moment de la durée de ce monde, la force sérielle agit encore pour produire de ces germes dans certaines circonstances? Il est également difficile de résoudre ces deux questions d'une manière affirmative. Des faits que nous avons déjà cités, ceux, par exemple, relatifs à la formation de l'azote dans les animaux herbivores, sembleraient prouver que l'action sérielle s'exerce encore, au moins dans certaines circonstances, pour la formation des germes ou des élémens inorganiques. S'il en était généralement ainsi, il y aurait à en conclure que l'action sérielle ne s'exerce pas dans le règne inorganique d'une autre manière que dans les règnes vivans. En effet, les circonstances favorables à tel ou tel genre d'action de la force sérielle seraient données par l'ordre circulaire, et ces circonstances étant données, la force de formation produirait tel ou tel élé-

ment en rapport avec elles. De même, l'action circulaire aurait pour résultat, ainsi que dans les règnes vivans, de donner la mort au germe inorganique, en détruisant la constitution atomistique et les propriétés spéciales, en sorte qu'il serait nécessaire d'une action sérielle incessante pour reconstituer sans cesse ce que la circularité anéantirait persévéramment.

Voici une autre question qui nous paraît plus difficile encore que la précédente. Les combinaisons une à une, deux à deux, etc., entre les corps simples, sont-elles l'effet des affinités électives inhérentes aux corps simples en tant que germes, y appartenant comme propriétés essentielles du moment où ces germes existent; ou bien le fait qui produit la combinaison, et qu'aujourd'hui on attribue, par le nom d'affinité élective, aux corps qui en sont les sujets, serait-il l'effet d'un acte sériel? La première hypothèse paraît au premier coup d'œil la plus probable; on serait, il est vrai, fort embarrassé d'en fournir une démonstration positive, et le raisonnement suivant donne au contraire de grandes probabilités à l'hypothèse opposée. En effet, certaines combinaisons circulaires sont nécessaires pour que telles ou telles combinaisons aient lieu; et ces conditions circulaires impliquent le plus souvent une action sérielle. Il est certain, par exemple, que les combinaisons d'où résultent les tis-

sus organiques, ne peuvent avoir lieu avant que le corps simple ait été introduit dans une économie vivante ; il est certain que les corps simples, ou au moins les combinaisons primordiales entre corps simples, reçoivent, dans le sein de l'être vivant, quelque modalité particulière, en vertu de laquelle ils sont aptes à former des molécules organiques ; car on a vainement tenté de produire de toutes pièces une molécule de ce genre en combinant chimiquement les corps simples que l'analyse nous avait appris exister dans la molécule (1). Il faut donc admettre, au moins, que, dans les combinaisons dont le résultat est la formation de la molécule ou de l'atome organique, il y a action de la force sérielle ; il faut admettre

(1) Il faut remarquer ici qu'il y a plusieurs espèces de molécules organiques ; il y a des molécules cellulaires, la molécule musculaire, la molécule nerveuse, etc., etc. Les mots dont nous nous servons sont très impropres ; mais, malgré tout ce qu'ont pu prétendre les micrographes, il est impossible d'admettre que des apparences et des propriétés aussi différentes que celles des tissus musculaire nerveux, cellulaire, etc., etc., soient le produit d'élémens organiques identiques. Il y a plus, on est, d'après l'expérience, en droit de prétendre que ces tissus ne sont pas identiques dans les divers animaux ; en effet, ces tissus ne manifestent pas partout des propriétés parfaitement semblables. Or, l'effet nous indique la cause ; et là où l'effet diffère, on doit prononcer que la cause diffère aussi ; le contraire serait absurde.

de plus que l'action de la force sérielle a lieu seulement après celle de la circularité, par exemple, après celle de la nutrition dans les animaux et les végétaux.

Il suit de ces dernières considérations que certaines combinaisons, qui ont lieu aujourd'hui, n'ont pas existé de tout temps, puisqu'elles résultent d'une modalité que la vie seule peut engendrer : il est évident qu'elles n'ont été possibles qu'après la création des êtres vivans où elles ont lieu, et par suite que certains composés n'existent que depuis la création de ces êtres. Ainsi la force sérielle a une certaine influence sur les combinaisons chimiques. Si les composés, qui en résultent, étaient seulement l'effet de l'état sériel propre à l'individu vivant, ces composés ne se conserveraient pas lorsque cet individu serait mort, ou lorsqu'ils en seraient séparés; mais, au contraire, ils se conservent, et l'on peut citer comme exemples un grand nombre de produits végétaux et animaux. Donc la force sérielle agit pour conserver au moins les composés organiques (1).

(1) La chimie végétale et animale est une science à faire. Lorsque l'on compare nos richesses en ce sujet à celles que nous devons espérer, on trouve que nous ne sommes pas plus avancés, quant aux règnes vivans, que nous ne l'étions il y a un siècle dans la chimie brute. Nous possédons

Ces raisonnemens conduisent à penser que la formation des germes de l'ordre brut ou inorganique, c'est-à-dire des corps simples des chimistes, ne constitue point un terme unique de la progression générale, mais qu'elle peut être considérée comme composée de plusieurs termes différens. On ne peut sans doute, en ce sujet, rien affirmer absolument ; mais cette incertitude est une preuve de plus contre ceux qui ne voient dans la création de toutes choses qu'un fait un, produit en une seule fois ; elle montre combien leur affirmation irréfléchie est contraire à la

quelques recettes et rien de plus. La lenteur des progrès dans cette partie de la science, nous paraît tenir à la méthode suivie par les expérimentateurs. Ils emploient, dans l'analyse des tissus vivans, les moyens qui leur servent à celle des composés minéralogiques. Ils réduisent ainsi tout à de la chimie brute; en un mot, ils obtiennent des principes de l'ordre brut, parce qu'ils emploient des moyens analytiques de l'ordre brut. Les quelques composés connus sous les noms de principes immédiats végétaux et animaux ont été reconnus quelquefois malgré ces moyens, et le plus souvent à l'aide de méthodes toutes différentes. Aussi rien ne nous paraît moins difficile que de tenter une nouvelle voie. L'ancienne a été si stérile, que même la nouvelle dût-elle être infructueuse, il n'y aurait point de temps perdu. Ces idées, que nous exprimions pour la première fois, en 1828, dans le *Journal des Progrès des sciences et institutions médicales*, sont aujourd'hui admises par plusieurs chimistes.

science même que nous possédons, quelque médiocre que celle-ci soit encore. L'incertitude dont il s'agit prouve en outre combien la chimie est peu avancée. Mais notre tâche n'est point ici de travailler à la réformation des sciences ; nous avons seulement à en tirer les meilleures conclusions ontologiques (1).

(1) Nous avons promis plus haut, p. 152, de donner une idée des hypothèses de MM. Biot et Ampère sur la composition intime des corps ; nous croyons que c'est ici la place de cette exposition. On apprendra par là quels sont le théâtre et les produits supposables des actions des forces sérielle et circulaire.

« Une foule d'expériences, dit M. Biot (*Traité de Physique*), nous ont montré qu'aucun corps n'est un assemblage continu de matière, mais qu'ils sont tous composés de particules matérielles placées à distance et maintenues dans cet état par les forces opposées de l'attraction et de la chaleur. Ces distances, invisibles à nos sens, et inappréciables par les plus forts microscopes, deviennent, pour ainsi dire, évidentes par la transmission de la lumière à travers les corps ; car tous se laissent traverser par elle quand ils sont suffisamment amincis ; il se pourrait même que dans les corps qui nous paraissent les plus denses, la capacité des interstices surpassât plusieurs milliers de fois le volume des particules matérielles. En effet, supposez que les dernières particules élémentaires et impénétrables, qui constituent les principes des corps, soient réunies en groupes, deux à deux, trois à trois, quatre à quatre ou davantage, de manière que, dans chaque groupe, il y ait entre elles de certains intervalles, et que les dif-

D'après ce qui a été dit précédemment, on voit que les forces sérielles et circulaires, considérées dans la généralité, agissent d'une manière opposée; la première engendre incessam-

férens groupes aient entre eux des intervalles beaucoup plus grands : ces groupes eux-mêmes pourront à leur tour être considérés ensemble deux à deux, trois à trois, quatre à quatre, de manière à former encore des groupes plus grands et séparés les uns des autres par de plus grandes distances. Or, si l'on conçoit les molécules élémentaires très denses, on pourra, en multipliant ainsi les ordres de groupes successifs, composer des systèmes qui offrent tous les degrés de densité et de rareté que l'on voudra. En supposant, par exemple, que, dans chaque ordre, la somme des espaces compris entre les groupes fût seulement égale à leur volume total, un corps qui aurait un seul ordre de pareils groupes ne contiendrait que $\frac{1}{2}$ de son volume de matière; avec deux ordres, il n'en contiendrait que $\frac{1}{4}$; avec trois $\frac{1}{8}$; avec quatre $\frac{1}{16}$; avec cinq $\frac{1}{32}$; c'est ainsi que, dans les espaces célestes, les molécules d'une planète, quoique séparées les unes des autres, forment un groupe d'une certaine densité, qui constitue le corps de la planète. Plusieurs planètes, infiniment éloignées les unes des autres comparativement aux intervalles de leurs molécules, mais infiniment voisines comparativement aux distances des autres corps de l'univers, forment un groupe plus rare, un groupe d'un ordre plus composé. L'assemblage de pareils systèmes séparés les uns des autres par d'autres intervalles inférieurs relativement aux orbites de chaque planète, formera un autre système plus rare encore, et tel que les nébuleuses nous en offrent l'exemple. Enfin, l'on peut encore concevoir de pareils assemblages

ment de nouveaux et d'innombrables germes de mouvement ; elle donne, à chaque moment, la

de nébuleuses, et ainsi de suite, sans aucune limitation. » (BIOT, *Traité de Physique*, t. IV, p. 123.)

« Des conséquences, dit M. Ampère, des conséquences déduites de la théorie de l'attraction universelle, considérée comme la cause de la cohésion, et la facilité avec laquelle la lumière traverse les corps transparens, ont conduit les physiciens à penser que les dernières molécules des corps étaient tenues par les forces attractives et répulsives qui leur sont propres, à des distances connues, infiniment grandes relativement aux dimensions de ces molécules. — Dès lors, *leurs formes*, qu'aucune observation distincte ne peut d'ailleurs nous faire connaître, *n'ont plus aucune influence sur les phénomènes* que présentent les corps qui en sont composés; il faut chercher l'explication de ces phénomènes dans la manière dont ces molécules se placent les unes à l'égard des autres pour former ce que je nomme une *particule*. D'après cette notion, on doit considérer une particule comme l'assemblage d'un nombre déterminé de molécules dans une situation déterminée, renfermant entre elles un espace incomparablement plus grand que le volume des molécules ; et pour que cet espace ait trois dimensions comparables entre elles, il faut qu'une particule réunisse au moins quatre molécules. Pour exprimer la situation respective des molécules dans une particule, il faut concevoir, par les centres de gravité de ces molécules auxquels on peut les supposer réduites, des plans situés de manière à laisser d'un même côté toutes les molécules qui se trouvent hors de chaque plan. En supposant qu'aucune molécule ne soit renfermée dans l'espace compris entre ces plans, cet espace sera un polyèdre

vie à une multitude d'êtres ; la seconde, au contraire, travaille constamment à ramener toutes

dont chaque molécule occupera un sommet, et il suffira de nommer ce polyèdre pour exprimer la situation respective des molécules dont se compose une particule. Je donnerai à ce polyèdre le nom de forme représentative de la particule. » (AMPÈRE, *Annales de Chimie*, avril 1814.)

Nous avons cité ces deux passages pour donner une idée de la conception que, d'après la seule logique de leur science, se font les forts mathématiciens sur la composition intime, ou plutôt universelle, des corps et des particules de ces corps. On voit, en définitive, que tout système corporel est, selon eux, quelque chose de semblable à ce que nous présente, en grand, un système astronomique quelconque, par exemple, notre système planétaire ; dans une particule, c'est un assemblage de molécules mues et contenues les unes par les autres ; dans un système planétaire, c'est un assemblage de grands corps mus et contenus les uns par les autres. Or, dans ce tableau qui est assez exact selon les données actuelles de la science, il y a une lacune. On ne nous dit point pourquoi les molécules élémentaires existent, pourquoi ces molécules ont des attractions électives, fait que MM. Ampère et Biot reconnaissent et sur lequel ils ont établi des considérations trop longues pour prendre place ici. On ne nous dit pas comment les molécules changent de nature, soit en entrant en contact avec des molécules d'une autre nature spécifique, soit en changeant elles-mêmes de qualités. On ne nous dit pas comment ces molécules se meuvent dans chaque groupe, ainsi que les planètes dans chaque système ; comment enfin, dans un espace toujours le même, il arrive que le nombre des molécules de même

choses à un état uniforme ; elle tend, sans se lasser, à détruire ce que fait la première, en ramenant toute chose à l'immobilité de la mort. Cependant la force circulaire est indispensable à la force sérielle ; elle fournit à celle-ci l'occasion de se manifester ; cette dernière n'agirait point si la première ne lui fournissait les matériaux qui l'appellent en quelque sorte à produire. Il est probable également que la force sérielle est indispensable à la conservation de l'ordre circulaire ; c'est elle sans doute qui engendre constamment des vitesses nouvelles, nécessaires pour entretenir le mouvement, et que le mouvement détruit aussi sans cesse. S'il en était ainsi, mais c'est ce que la science n'est point encore arrivée à prouver, s'il en était ainsi, l'économie de l'or-

sorte soit doublé, ou triplé; faits qui sont une résultante générale des observations sur les phénomènes de nutrition dans les corps organisés. Pour rendre compte de ces choses, il faut de toute nécessité recourir à l'intervention de la force sérielle; c'est à elle qu'il faut attribuer la formation des molécules élémentaires de diverses espèces, c'est-à-dire pourvues d'affinités électives diverses; c'est à elle qu'il faut attribuer l'engendrement des mouvemens qui modifient les contacts entre les molécules élémentaires, les groupes ou les particules, et qui déterminent dans certains groupes ou certaines particules une attraction élective qui en accroît la solidité dans un certain sens; enfin c'est à elle qu'il faut attribuer tout mouvement dans les élémens moléculaires.

dre physique serait fondée sur l'équilibre entre les deux forces opposées de nature et de modes, dont il est ici question.

Néanmoins, ces considérations suffisent pour reconnaître quel est l'ordre suivi par le Créateur dans l'institution de ces deux grandes lois du monde physique. En effet, puisqu'il est d'observation que la force circulaire est l'occasion et le moyen des actes de la force sérielle, il est évident que la circularité a été produite avant la *sérialité*. On comprend d'ailleurs très bien que la première se suffise à elle-même, tandis qu'il n'en est pas de même de la seconde; elle a besoin de la première pour agir.— De ce que certains produits de la force sérielle sont nécessaires à la production et à la conservation des autres, on doit conclure que ces produits ont été engendrés avant les autres : ainsi le règne brut et minéral avant le végétal, le végétal avant l'animal, certains animaux avant d'autres, etc. — De ce que, dans les germes ou les composés du règne brut, il en est qui n'existent qu'après avoir été soumis à la circularité et à la sérialité végétale ou animale, on doit déduire cette supposition que plusieurs composés au moins, et peut-être quelques germes, sont postérieurs à l'apparition de certains êtres de l'ordre vivant. — De ce que chaque germe de chaque espèce ne peut être produit que dans un être de cette es-

pèce, on doit conclure que c'est la création de l'espèce qui a entraîné celle du genre de sérialité propre à cette espèce. — Enfin, de ce que chaque être de chaque espèce est, dès l'instant qu'il existe en germe, soumis à une série de croissances déterminées, on doit en induire que la sérialité spéciale constitutive de l'être est incessamment présente dans chaque être individuel.

En appliquant les conclusions qui précèdent à la réalité, c'est-à-dire à tous les genres de faits possédés par la science, et en les commentant à l'aide de ces faits, on en peut déduire de nombreux corollaires; mais ce travail serait déplacé dans un cours de philosophie. Cependant nous allons résumer, dans quelques propositions générales, l'ensemble de ces corollaires. Nous obtiendrons ainsi le double avantage : 1° de présenter un tableau qui offrira à nos lecteurs le plan et l'ordre de la création ; 2° et de donner aux hommes qui poursuivraient notre travail dans les spécialités un certain nombre d'indications principales indispensables. Nous ne chercherons pas à justifier nos propositions d'une manière quelconque ; car nous serions obligé de répéter souvent ce qui a été déjà dit; nous pensons d'ailleurs que le souvenir de ce qui précède suffira aux uns pour démonstration ; et quant aux autres, la vue et la connaissance des faits leur servira de preuve.

1re *proposition*. La matière a été créée la pre-

mière ; c'est une substance passive, inerte et indéterminée par elle-même.

2° Les forces circulaires ont été créées ensuite. Elles suffisent à elles seules pour donner une certaine détermination à la matière ; elles n'ont besoin, pour produire des effets, du concours d'aucune autre force.

3° Les affinités électives, inhérentes aux corps simples, ne sont point des forces de l'ordre circulaire : elles sont un des premiers effets de la création de l'ordre sériel. Il est probable que l'attraction universelle qui joue un si grand rôle dans l'ordre circulaire, est une résultante générale des affinités électives appartenant à la sérialité.

4° L'effet constant des forces circulaires est de conclure par le mouvement à l'immobilité et à la mort. L'effet sériel est directement contraire.

5° La force sérielle, dans les manifestations actuelles, présente un système de propriétés qui est en concordance parfaite avec le système de progressions qui a présidé à la formation du monde. Elle a été élevée successivement au degré de fécondité qu'elle possède aujourd'hui ; et elle manifeste en conséquence incessamment sa présence par une somme de produits qui représente constamment la série des termes par lesquels elle a été portée à l'état où nous la voyons maintenant. En effet, elle est la résultante d'une série de puis-

sances successivement ajoutées, par la volonté divine, à une puissance primitive. Il suffit de méditer sur la série des formations qui caractérisent chaque période géologique pour reconnaître que la force sérielle n'a point toujours été semblable à ce qu'elle est aujourd'hui ; pour reconnaître qu'elle a été accrue, à chaque époque, d'une puissance de plus, et pour reconnaître enfin que cet accroissement de puissance est l'effet d'un acte de Dieu ; car qui peut changer l'ensemble d'un monde matériel et fatal, si ce n'est l'être souverainement libre qui en est le créateur et l'arbitre?

6e Chaque puissance du système sériel a été créée en même temps qu'une classe ou un ordre d'êtres spéciaux, afin que ces êtres en fussent en quelque sorte le moyen de manifestation. Chaque classe ou chaque ordre d'êtres spéciaux représente non seulement le degré de puissance qui les fait spéciaux, mais encore tous les degrés de puissance créés avant eux. On ne peut guère se représenter d'une manière abstraite un pareil système de force, qu'en recourant à des exemples numériques. Ainsi soit la série 1, 3, 5, 7, etc.; chacun de ces nombres doit être considéré comme une unité représentative d'une classe ou d'un ordre d'êtres spéciaux ; or chacun d'eux, sauf le premier, contient les chiffres qui existaient dans les unités numériques antérieures, plus un chiffre en sus; ainsi, en 3, il y a un qui représente

la puissance formée la première, ou la force constitutive de certains êtres spéciaux, plus deux qui représente l'addition faite à la puissance première, addition en vertu de laquelle un système d'êtres nouveaux existe. Ainsi, en 5, il y a un représentant la première formation, deux représentant la seconde, plus deux correspondant à la troisième formation, etc. On voit par là comment dans un être élevé de la série, sont présentes, comme unité, toutes les puissances constitutives des êtres inférieurs, et comment la force sérielle n'est totalement en acte que dans l'être créé le dernier, c'est-à-dire dans celui qui est le plus élevé de la série.

7° Il y a donc diverses espèces de germes. Ils se divisent en deux systèmes principaux. Les uns ont, dès qu'ils existent, toutes les propriétés qu'ils doivent avoir, ce sont ceux qui représentent la formation première; les autres ne les acquièrent que successivement; les premiers sont fixes, les autres sont susceptibles de croissance. Les premiers sont les germes du règne brut et inorganique ou atomes des corps simples des chimistes; les seconds sont les germes des règnes vivans ou des êtres organisés.

8° Les germes d'ordre brut sont seulement susceptibles de combinaisons.

9° Dans les règnes vivans, au contraire, chaque être ou chaque espèce passe par une série de

formes analogues à la série des formes qui lui sont inférieures dans l'échelle des êtres ou antérieures dans l'ordre des formations.

10° Le passage d'un état ou d'une forme à un autre, a lieu, dans le fœtus, par l'effet d'une modification déterminée par la force sérielle sur la direction des forces de l'ordre circulaire.

11° L'acte de la force sérielle spéciale qui détermine cette modification ne peut avoir lieu qu'à la condition d'un certain état des forces circulaires.

12° Tout l'organisme futur, c'est-à-dire le plan entier de l'être matériel, est virtuellement contenu dans le germe sériel ou la semence. C'est cette force germinale qui soutient et conserve l'espèce dans les végétaux et les animaux.

13° Lorsque l'individu est sorti de l'œuf où il est primitivement enfermé, la force sérielle ne cesse pas d'agir; elle produit encore diverses transformations : ce sont celles des âges.

14° L'action de la force sérielle permet à la force circulaire de subir, dans certaines limites, l'influence de l'hérédité.

15° Aussitôt que la force sérielle cesse de produire des transformations, la force circulaire prend le dessus. Le dernier terme de la prédominance de cette dernière est la solidification des tissus, c'est-à-dire la vieillesse, la décrépitude et la mort.

Il nous reste, pour terminer ce paragraphe, à parler de l'usage que l'on peut faire des considérations de l'ordre circulaire et de l'ordre sériel, pour la classification des faits dans les sciences naturelles. Il est inutile d'insister sur l'emploi du mode comparatif entre les deux systèmes de forces, comme moyen de distinguer les phénomènes ; ce mode a été suffisamment décrit dans l'exposition qui précède ; il est également inutile d'insister sur l'usage que l'on peut faire des considérations tirées du genre d'action de la force circulaire pour y rattacher certaines classes de phénomènes, ce mode ressort de la méthode comparative que nous venons d'indiquer. Nous avons donc seulement à traiter des procédés de classification que l'on peut tirer de l'étude de la force sérielle. Ces procédés ne peuvent guère servir que pour la classification des faits de l'ordre sériel ; mais, comme on va le voir, ils peuvent être d'une grande utilité.

L'étude de l'ordre sériel, en physique, repose particulièrement aujourd'hui sur celle de quatre classes spéciales de faits, ou de quatre sciences spéciales, la géogénie, l'embryogénie, l'anatomie comparée végétale, et l'anatomie comparée animale. Ces quatre sciences sont dans de telles relations qu'elles peuvent servir à s'éclairer l'une l'autre. Déjà on s'est servi des deux anatomies comparées pour confirmer certaines classifica-

tions géogéniques, mais on est loin d'en avoir tiré tout le parti convenable. On n'a point fait usage, dans ce but, de l'embryogénie; de même on n'a point employé celle-ci à perfectionner plusieurs parties de la classification zoologique, etc. Or, remarquons que ces sciences, bien que diverses, ne sont au fond que l'étude des mêmes phénomènes ou des effets de la même force, seulement sous un aspect différent et dans un milieu différent; en sorte qu'un fait *certain* pour l'une d'elles doit être retrouvé et déjà certain même avant d'être retrouvé dans les autres. C'est une vérité à laquelle il semble que personne n'ait encore pensé. Il y a cependant un grand parti à en tirer; nous allons essayer de donner quelques indications à cet égard.

Nous avons dit plus haut que la classification des terrains, usitée en géologie, nous paraissait imparfaite. En effet, si l'on admet qu'il y a eu autant de formations géologiques qu'il y a eu de formations végétales et animales différentes, autant de formations que de degrés de croissance dans le fœtus humain pendant la durée de la vie embryonnaire, il se trouve qu'il y a eu un bien plus grand nombre de formations géologiques et de cataclysmes, que ne le suppose la nomenclature vulgaire qui divise les terrains seulement en primitifs, en intermédiaires, en secondaires et en tertiaires; il se trouve que ce que l'on appelle

terrain primitif est la seule formation que l'on puisse laisser telle qu'on la conçoit aujourd'hui, au moins jusqu'à de nouvelles découvertes sur les corps bruts. Mais doit-on accepter l'hypothèse que nous avons présentée? Nous ne voyons pas comment on pourrait la rejeter ; car, pour cela, il faudrait nier le fait de la série et le nier universellement ; ce qui serait métaphysiquement absurde, et scientifiquement impossible. Il faut donc procéder à une autre classification géologique ; il faut faire en sorte de ne point confondre sous le nom de formation intermédiaire, des êtres zoologiquement, embryogéniquement et phytologiquement aussi différens que des polypes et des crustacés, des fougères et des graminées. Il faut faire en sorte de ne point confondre, sous le nom de formation secondaire, des êtres aussi différens zoologiquement et embryogéniquement que des poissons, des reptiles et des oiseaux, etc. Enfin il faut faire en sorte de ne point confondre, sous le nom de formation tertiaire, des êtres tels que nos animaux actuels, et ceux si différens que l'on connaît sous les noms de palæotherium, d'anaplotherium, de mastodonte, etc. (1).

(1) J'ai, dans l'*Introduction à la Science de l'Histoire*, tenté cette classification rationnelle que j'indique ici ; et ce qui est remarquable, c'est qu'elle est plus conforme peut-être que toute autre, à la Genèse de Moïse.

La classification zoologique est incomparablement plus étudiée et moins imparfaite que celle usitée en géologie; mais elle est loin d'être achevée et plusieurs remaniemens y sont nécessaires; la théorie géogénique et l'embryogénique doivent rendre de grands services dans ce travail. Par exemple, selon nous, il est absurde de confondre l'homme dans le règne animal; l'homme est un règne à part; il est en effet le cachet d'une époque géologique particulière, et d'une période embryogénique spéciale. Il est encore puéril, selon nous, de placer les singes en tête de la série animale après l'homme; les carnassiers, et surtout certains carnassiers leur sont très supérieurs en intelligence, et ils sont de la même formation géologique que les singes. La forme et quelques détails minimes dans des appendices organiques ne suffisent point pour justifier la position qu'on leur donne. Peut-être lorsque l'embryogénie sera plus avancée, donnera-t-elle des motifs pour les déclasser, peut-être encore celle-ci donnera-t-elle des moyens pour établir parmi les invertébrés des différences hiérarchiques que l'on ne possède pas aujourd'hui. L'étude des métamorphoses doit être poursuivie d'une manière particulière dans ce but. Mais il ne convient pas de pousser plus loin, dans un ouvrage général tel que celui-ci, des considérations purement spéciales; nous nous

arrêtons donc, satisfaits d'avoir montré l'un des côtés où se manifeste encore la fécondité scientifique des divisions que nous avons introduites dans les forces de la nature.

§ XI. — De l'homme.

On a cherché à donner en philosophie une définition de l'homme, comme on l'avait fait à l'égard de tout autre être naturel. Les diverses écoles ont uniformément essayé de présenter, dans les termes abrégés de la définition, la généralité de leurs explications sur l'essence de la nature humaine. Aussi existe-t-il presque autant de définitions qu'il y a de théories sur l'homme. Platon disait que l'homme était un esprit qui se servait d'un corps, *animus qui corpore, imperando utitur* (1). Saint Augustin disait que l'homme était une âme raisonnable, qui exerce ses facultés par des organes terrestres et mortels, *anima rationalis, corpore terreno et mortale utens* (2). Les définitions qui triomphèrent dans l'enseignement universitaire du moyen âge, furent celles-ci : l'homme est un animal raisonnable, *animal rationale;* l'homme est un animal doué d'intelligence, *animal mente prœditum*. Dans des temps plus modernes, on présenta cette autre définition : *homo est compositum mentis corporisque in se invicem naturaliter agentium* (3). Charles

(1) Platon, Alcib. 1. Chauvin, Lex. rat.

(2) L'abbé Doney, Philos., c. 27.

(3) Chauvin, Lex. rat.

Bonnet exprima à peu près la même idée : « L'homme, disait-il, n'est pas une certaine « âme ; il n'est pas un certain corps ; il est le ré- « sultat de l'union d'une certaine âme à un « certain corps (1). » Les matérialistes de la même époque se bornaient à considérer l'homme comme un animal mieux doué que les autres, ou un animal perfectionné ; c'est en vertu de cette considération que les naturalistes ont jusqu'à ce jour rangé l'homme parmi les animaux ; ils ne lui ont accordé d'autre avantage que celui du rang qu'ils lui ont assigné ; ils le mettent à la tête du règne tout entier. Cuvier lui-même n'a point dérogé à cette habitude ; et en lisant son livre on ne se douterait pas que cet écrivain fût plus spiritualiste que la plupart de ses contemporains (2). M. de Bonald est l'auteur de la formule qui est aujourd'hui le plus généralement adoptée : « L'homme, a-t-il dit, est une intelligence « servie par des organes. » Cette définition ne nous paraît point cependant aussi bonne que celle de l'abbé Frère : « L'homme, enseigne ce « théologien, est un esprit immortel, créé à l'i- « mage et à la ressemblance de Dieu, pour être « uni à Dieu et à un corps organisé qu'il doit ré- « gir ; pour vivre en société, et y remplir des « devoirs et les fonctions d'un état ; pour gou-

(1) Palingénésie, t. Ier, p. 48.

(2) Cuvier, *Règne animal*, t. Ier.

« verner les créatures dans la justice et l'équité, « et les faire servir à ses usages ; pour aspirer à « une autre vie immortelle et glorieuse (1). » Cette formule est certainement trop longue ; mais elle est plus vraie que celle de M. de Bonald, dans les termes d'abord, et ensuite dans l'idée. En effet, lorsque l'on dit que l'homme est une intelligence *servie* par des organes on implique par ces expressions que l'intelligence est passive, puisqu'elle est *servie*, et en même temps l'on affirme que les organes sont actifs puisqu'ils servent. De plus, en assignant l'intelligence pour caractère principal de l'homme, on manque d'exactitude. Celle-ci n'est point une faculté première, et qui puisse s'exercer complétement sans l'intermédiaire d'un organe au moins, c'est-à-dire sans l'intermédiaire du cerveau. Ce qui distingue particulièrement l'homme des animaux, c'est la faculté d'agir *à priori ;* c'est une réelle spontanéité. Or, la rédaction de M. de Bonald est telle qu'il semble refuser la spontanéité à l'esprit et la donner aux organes ; elle est donc erronée dans les termes. Enfin l'idée générale elle-même, exprimée par la formule, n'est pas parfaitement juste ; l'âme en effet, chez l'homme, n'est pas jointe à des organes, mais à un organisme, ce qui est très différent ; car un orga-

(1) *L'homme connu par la révélation,* par l'abbé Frère, docteur en Sorbonne. Paris, 1837.

nisme est susceptible d'une virtualité que des organes ne présentent pas nécessairement. Quand même, pour perfectionner la définition dont il s'agit, on emprunterait quelque chose à celle de Platon, et l'on adopterait les rectifications indiquées, on ne posséderait point encore une formule vraie. En effet, l'homme n'est pas seulement un esprit qui se sert d'un organisme ; il fait plus que s'en servir, il le perfectionne ; le corps est en quelque sorte le premier monde extérieur sur lequel s'exerce l'activité humaine. Il résulte de là qu'une définition de l'homme est encore à trouver ; toutes celles qui précèdent sont incomplètes ou inexactes, et celle de M. Frère est trop longue.

Nous n'espérons pas être plus heureux que nos prédécesseurs, nous ne chercherons pas à l'être. Mais, selon nous, l'homme, ainsi que tout autre être, doit être défini par son but ; et comme nous ne connaissons pas le but définitif de la création de l'espèce humaine, il nous est impossible d'atteindre une formule parfaitement juste. A nos yeux l'homme est une fonction, ou, en d'autres termes, l'homme est un esprit créé pour agir comme force libre et intelligente, et auquel Dieu a confié un organisme, afin qu'il coopérât librement à l'œuvre de la création.

Cette définition paraîtra peut-être inférieure à quelques unes de celles précédemment citées ;

quant à nous, elle nous semble plus conforme à l'enseignement révélé, et surtout plus en rapport avec la direction qu'il est important d'imprimer aux hommes. Quoi qu'il en soit, plutôt que d'employer beaucoup de temps et de papier à chercher une meilleure expression de la réalité, nous préférons entrer dans la description des facultés et des propriétés qui nous ont été données pour régner sur la création.

Nous diviserons notre travail en plusieurs paragraphes. Nous nous occuperons d'abord de l'homme considéré comme individu. L'homme étant composé d'un esprit et d'un corps, nous traiterons séparément de l'un et de l'autre. Nous commencerons par exposer la théorie de l'organisme ; nous donnerons ensuite celle de l'âme ; puis nous parlerons des rapports de l'âme avec l'organisme. Nous terminerons par l'étude de l'homme considéré comme collectisme, c'est-à-dire par l'étude de l'humanité ; nous en ferons connaître les fonctions et les lois. Cette partie du cours de philosophie est assurément l'une de celles où nous aurons le plus de choses neuves à dire ; on y trouvera la solution de plusieurs difficultés que nous avons laissées en suspens dans la logique, et sans doute de plusieurs scrupules qui sont restés dans l'esprit de nos lecteurs ; aussi nous réclamons leur attention et leur bienveillance.

§ XII. — De l'organisme humain.

Ce n'est pas sans motif que nous avons choisi de commencer par l'étude de l'organisme nos recherches analytiques sur l'homme ; il existe, en effet, plusieurs facultés ou dispositions que l'on est, en philosophie, habitué à ranger parmi les propriétés de l'âme, et qui cependant sont purement physiologiques ; il en existe plusieurs qui sont des résultantes des rapports entre l'âme et le cerveau, et dont l'ontologie également traite comme de fonctions uniquement spirituelles ; or, pour distinguer parfaitement ce qui est le propre de l'une, de ce qui appartient à l'autre, pour reconnaître quels sont les effets de l'action de la première sur le second, il nous a paru convenable de procéder en quelque sorte par exclusion, et, dans ce but, de commencer par des considérations physiologiques ; ici toutes choses tombent sous les sens et appartiennent au domaine de l'expérience ; il nous sera donc, jusqu'à un certain point, facile d'établir quel est, dans les phénomènes de l'activité humaine, la part de l'organisme et de découvrir par là quelle est rigoureusement celle de l'âme.

On doit considérer tout organisme, soit qu'il appartienne au règne végétal ou au règne ani-

mal, comme un petit monde à part, constitué de telle sorte que l'action des forces, soit circulaires, soit sérielles, s'y exerce dans certaines proportions fixes et spéciales, sans être influencée par ce qui se passe dans le milieu environnant. Le corps cesse d'être vivant, et il passe à l'état de cadavre aussitôt que cet état particulier n'existe plus; alors il rentre dans le domaine des forces physiques et chimiques auxquelles il était soustrait auparavant. Cet état a reçu des physiologistes le nom de *résistance*. Par cette expression ils entendent, non seulement qu'un corps vivant est un système résultant d'un ordre phénoménal, ou d'un groupe de phénomènes particuliers et parfaitement isolés, mais encore que ce corps résiste aux circonstances du milieu où il est placé, jusqu'à un certain degré qui diffère selon les êtres.

La résistance est le fait primordial par lequel un corps organisé diffère d'un corps brut. Mais elle n'est pas également puissante chez tous les êtres; il en est qui ne peuvent résister que dans certains milieux; il en est d'autres qui résistent à presque tous les milieux.

La résistance est l'effet d'un certain nombre de fonctions; les unes ont pour fin d'introduire dans le corps des molécules nouvelles ayant des qualités fixes, c'est-à-dire propres à donner lieu à certaines combinaisons déterminées; quelque-

fois cette fonction est opérée par des appareils divers, dont les uns ont pour but d'introduire certaines molécules ; d'autres d'imprimer à celles-ci certaines qualités. Il y a un autre ordre de fonctions qui est chargé de régler les combinaisons selon une certaine circularité ; il en est d'autres qui servent à rejeter au dehors les matériaux qui ne peuvent plus servir aux mouvemens de composition ou de décomposition, mais dont les qualités ont été en quelque sorte épuisées pendant le séjour qu'elles ont fait dans le petit monde dont il s'agit. Enfin il existe des fonctions dont la conséquence est de conserver une température propre, nécessaire, soit pour entretenir la capacité à cet ordre de mouvement, soit pour permettre seulement l'espèce de compositions et de décompositions spéciales à l'un quelconque des corps organisés.

Ces fonctions n'ont pas la même énergie dans tous les corps vivans ; la résistance des corps est proportionnelle à leur intensité. Ainsi chez certains animaux, la température reste la même malgré la différence des milieux ; chez d'autres, elle subit jusqu'à un certain point cette différence ; chez les végétaux, elle la subit à un degré plus considérable encore ; mais, chez aucun être organisé, elle ne la subit complétement tant que le corps est vivant, etc.

Pour exprimer d'une manière abstraite, et

conforme aux principes exposés précédemment, comment s'opère et se maintient la résistance, il faut examiner quel est le mode selon lequel les forces circulaires et sérielles agissent dans les corps organisés.

Dans les corps vivans, on peut, pour rendre le phénomène plus intelligible, distinguer deux modes de circularité et deux modes de sérialité. Il y a action des forces circulaires selon le mode qui constitue le règne brut dans les faits de composition et de décomposition, et dans les faits de mouvemens; mais l'exercice de ce mode de circularité est réglé par une autre circularité qui résulte de l'organisme, et dont l'effet est que les matériaux qui doivent être soumis à l'action du premier mode, lui sont remis selon des conditions fixes qui règlent cette action; ils sont en effet amenés dans une certaine proportion, une certaine qualité, une certaine vitesse, une certaine température, etc., circonstances qui déterminent et limitent d'une manière absolue l'action de la circularité première. Enfin les deux modes de sérialité interviennent encore dans ces actions : l'un développe et conserve l'organisme qu'il a produit, c'est-à-dire le système de seconde circularité dont nous venons de parler; l'autre s'emploie incessamment à modifier les combinaisons entre molécules et les molécules elles-mêmes.

C'est parce que la seconde circularité, dont il vient d'être question, et deux modes de sérialité sont présens, que les choses ne se passent point dans un corps organisé comme dans un corps brut, mais que tout s'y fait au contraire selon les proportions et la mesure déterminées pour la conservation de l'espèce. C'est aussi parce qu'il n'existe rien de pareil dans le règne brut, qu'il est impossible qu'un germe de corps organisé y soit jamais produit. Dans ce règne, en effet, il n'y a qu'un seul mode de circularité, un seul mode sériel, et les deux forces agissant sur des matériaux toujours les mêmes ne peuvent produire autre chose que les mêmes compositions et décompositions. Pour que ces deux forces engendrent des produits divers, il faut que des matériaux divers leur soient offerts; or, c'est ce qui arrive dans les corps organisés par le fait de la circularité seconde, c'est-à-dire de l'organisme propre à chaque espèce de circularité, qui elle-même n'est telle que par l'effet de la sérialité constitutive de cette espèce. Rentrons maintenant dans le développement régulier de notre exposition.

La résistance est le fait qui constitue l'unité d'existence dans le règne végétal; il n'y en a point d'autre. Dans les animaux, au contraire, outre cette espèce d'unité, il en existe encore plusieurs autres, ou plutôt au fur et à mesure

que l'on s'élève dans la série, ce simple système de résistance que nous avons décrit est compliqué par des moyens de conservation active; et l'unité, qui consistait dans l'ensemble même des phénomènes nécessaires à la résistance, se déplace, si l'on peut ainsi dire, et vient résider entre l'appareil de résistance et les moyens de conservation active qui y sont surajoutés. Ainsi les animaux les plus inférieurs dans l'échelle des êtres vivans, les polypes, outre le phénomène de résistance purement végétative, présentent celui d'une action sur le milieu ambiant. A la différence des plantes qui reçoivent passivement l'aliment réparateur, il faut qu'ils le saisissent lorsqu'il passe à la portée de leurs bras. Ainsi chez eux il y a un cercle de rapports entre le besoin de réparation nécessaire pour constituer la résistance, et l'action nécessaire pour satisfaire à ce besoin; ce rapport constitue la véritable unité de leur existence. Il y a donc dans ces animaux, outre les circularités et les sérialités végétatives, la circularité et la sérialité d'où résulte la possibilité d'agir sur le monde extérieur; et entre ces deux espèces de circularités et de sérialités, il y a un système de rapports; or, c'est ce système qui constitue l'unité particulière à la classe. Lorsqu'on s'élève dans la série, et que les appareils se multiplient, le siége de l'unité change encore; il se place constamment

au centre des circularités et des sérialités qui se surajoutent les unes aux autres. C'est là un fait général chez les animaux (1).

Cependant, quelque nombreuses que soient ces additions et ces ajoutages, on n'aperçoit point qu'il existe dans les animaux d'appareil destiné à d'autres fonctions qu'à celles de la conservation de l'être et de l'espèce ; les règnes vivans ne nous présentent rien de plus qu'une progression dans les moyens, progression qui s'élève depuis la résistance en quelque sorte inerte des végétaux jusqu'à l'instinct et l'espèce de conservation active qui en résulte de la part des êtres les plus élevés dans la série. Si chaque classe de ces règnes accomplit néanmoins une fonction de l'ordre universel, c'est uniquement parce que ses moyens et ses instincts conservateurs ont été coordonnés dans le sens d'une pareille finalité. C'est en travaillant en quelque sorte pour lui-même, et par l'effet unique des forces conservatrices qui sont en lui, que l'ani-

(1) Il ne faut pas entendre par ces mots unité et centre dont nous nous servons ici, un point matériel, comme, par exemple, une molécule ou un atome. Rien de semblable n'existe dans un organisme quelconque, la centralité n'est jamais représentée autrement que par un trajet, c'est-à-dire par un filet nerveux plus ou moins long ; l'unité organique résulte des phénomènes qui se passent dans le trajet nerveux.

mal remplit ce rôle. Il en est tout autrement dans l'homme. L'organisme de celui-ci offre un appareil spécial, qui n'est point relatif aux besoins de conservation, et qui serait sans usage, et même peut-être nuisible, s'il ne recevait une impulsion de l'agent non matériel qui caractérise notre espèce ; cet appareil est un instrument préparé pour une fonction qui n'aurait point d'existence, s'il n'y avait dans l'homme d'autre vie que la vie animale, d'autres forces que les forces animales. La présence de cet appareil est un fait reconnu par les anatomistes et les physiologistes ; elle suffit pour prouver que l'homme n'appartient pas plus au règne animal, parce qu'il a dans son corps quelque chose de la bête, que l'animal lui-même n'appartient au règne végétal, parce qu'il a en lui quelque chose de la plante.

Le germe de l'organisme humain, comme tout germe organisé, ne peut être engendré que dans un corps qui est déjà tout ce qu'il sera lui-même, c'est-à-dire où la force sérielle exerce le *summum* de sa puissance. Ce germe présente, dans le premier moment, une organisation purement végétative, c'est-à-dire purement cellulaire ; ensuite, sous l'influence de cette force sérielle incessamment présente et incessamment complète, il sort de ce premier état pour revêtir successivement les formes des êtres qui précèdent l'homme dans

la série; il garde, en passant d'une forme à une autre, ce que chacune d'elles offre de perfection susceptible de concorder avec une perfection supérieure.

L'embryògénie est encore une science trop peu avancée pour nous permettre de nommer toutes ces formes; on a déjà cependant reconnu que l'embryon, dans la progression de sa croissance, sort d'un état amorphe où il semble composé seulement de quelques cellules enfermant en elles un fluide de nature organisable, pour passer à la forme d'un polype, puis à celle d'une annélide, puis à celle d'un poisson; plus tard, son organisme intérieur rappelle celle du reptile; plus tard celle de l'oiseau; plus tard celle du mammifère; et enfin on voit apparaître le caractère organique qui spécialise l'homme. Ces dernières croissances ne sont guère sensibles que dans le développement du système nerveux. Les autres organes, surtout ceux qui sont extérieurs, c'est-à-dire les membres et les sens externes, ont déjà presque acquis l'apparence humaine lorsque les appareils centraux de la circularité, c'est-à-dire le système nerveux et le système respiratoire et sanguin, conservent encore les formes correspondantes à la position de l'individu dans la série des âges embryogéniques. Ils l'ont à peu près acquise dès le moment où le fœtus a pris la forme qui se rapporte à celle des reptiles.

Ainsi notre organisme, parce qu'il est formé dans un être humain qui est une sorte de petit monde, un véritable microcosme, selon l'expression de Platon, où agissent l'intégrité des forces circulaires et sérielles, traverse toutes les formes vivantes, recueillant dans chacune d'elles et conservant ce qui, parmi les élémens de ces formes, concorde avec l'existence définitive qui lui est destinée. Ce qu'il garde, ce qu'il doit logiquement garder de toutes ces évolutions, ce ne sont point les appareils instrumentaux propres à tel ou tel animal, tels que le cœur, les poumons, les intestins, les muscles, etc., mais c'est ce qui constitue le lien des circularités de diverses espèces qui se surajoutent dans les animaux, et qui en se surajoutant déterminent la position de chacun d'eux dans la série. Or, ce qui constitue ce lien, c'est le système nerveux.

Nous n'essaierons point de faire l'histoire embryogénique du système nerveux. La science ne possède point encore de matériaux complets sur ce sujet (1). Ils sont cependant assez nombreux

(1) On n'a guère encore étudié avec soin que les centres. Nous possédons sur l'encéphale et la moelle épinière les *Traités d'Anatomie* de Tiedemann, Serres, Laurencet, etc., et beaucoup d'observations éparses. On a de plus étudié quelques nerfs de la vie organique, quelques nerfs des sens, etc.

Nos lecteurs trouveront peut-être quelque difficulté à

pour que l'on puisse prononcer que ce système, chez l'homme, contient, dans des degrés de développement relatifs, tout ce qui existe chez les autres animaux, plus ce qui est propre à notre espèce. Nous allons nous occuper de donner une idée générale de l'appareil nerveux.

On doit considérer l'organisme nerveux, chez l'homme, comme l'assemblage de plusieurs systèmes nerveux différens, doués d'aptitudes diverses, appropriés à des fonctions diverses, et représentatifs des modes organiques particuliers à tous les êtres de la série animale dont l'indi-

lire et à comprendre ce paragraphe; mais, ici, il n'y a ni de notre faute, ni de la leur. Nous ne pouvons que les engager à le relire de nouveau avec attention. Nous avions une grande difficulté à vaincre : il s'agissait d'exprimer, sous forme philosophique et d'une manière intelligible pour tout le monde, sans détails anatomiques, ni physiologiques, ni pathologiques, le résultat général de l'anatomie, de la physiologie et de la pathologie. Nous avons tenté de faire ce qui n'a pas encore été écrit, de réduire à une simple algèbre rationnelle, de généraliser en un mot le genre de phénomènes le plus compliqué et le plus nombreux. Notre exposition doit se sentir des difficultés du sujet; on nous en pardonnera sans doute l'obscurité, lorsqu'on pensera qu'autrement il nous eût fallu parler le langage peu usuel de l'anatomie, lorsqu'on apprendra qu'il n'existe aucun ouvrage auquel nous puissions renvoyer, car les détails dont nous nous sommes servis, sont épars dans une multitude de livres, mais n'existent réunis nulle part.

vidu a revêtu les formes dans la durée de sa croissance embryogénique. L'assemblage de toutes ces parties nerveuses différentes est établi ou centralisé par le mode organique que nous avons précédemment indiqué : aussi le lien entre les systèmes primaires ou les plus simples est formé par la superposition d'un système secondaire qui les met en rapport; il en est de même à l'égard de ces systèmes secondaires; ceux-ci sont unis parce qu'ils sont mis en rapport par un système supérieur, et ainsi de suite jusqu'à la masse centrale dernière, représentant l'unité de l'être. On comprend par là comment l'appareil nerveux, envisagé dans l'ensemble, n'est qu'un assemblage de systèmes spéciaux ayant chacun un mode de sentir et d'agir propre, formant chacun une unité particulière ou un petit cerveau, selon l'heureuse expression de Bichat, et concourant tous cependant à un résultat unique par l'effet d'une hiérarchie de rapports qui se termine à une centralité. Telle est, selon nous, l'idée la plus générale que l'on puisse donner de l'arrangement de l'organisme nerveux (1); mais il n'est pas nécessaire de pénétrer dans ces dé-

(1) On trouvera à la fin de ce volume un mémoire destiné à donner une idée générale anatomique du système nerveux, et une théorie des fonctions de ce système. Nous engageons nos lecteurs à vouloir bien le parcourir, avant de passer outre.

tails multipliés et de les suivre pour donner une idée des fonctions de cet appareil. Il suffit de le prendre tel qu'il est, dans l'ensemble qu'il présente lorsqu'il a acquis un développement parfait. C'est ce qu'ont fait les physiologistes; c'est ce que nous allons faire. Nous commencerons par exposer quelle est la loi de génération des phénomènes nerveux. Nous examinerons ensuite les différences et les rapports généraux qui existent entre les phénomènes, selon le siége et selon les causes.

Idée générale de l'organisation des nerfs et des phénomènes de névrosité.

Chaque nerf, que nous nommerons élémentaire, est un petit tube d'une longueur indéterminée, mais d'une finesse extrême. Les parois de ce tube sont formées par un tissu blanc et insensible dont l'analogue se trouve dans le tissu cellulaire des végétaux. On donne à cette paroi le nom de névrilème. La cavité qui est formée par les parois est coupée, d'espace en espace, par des intersections ou des diaphragmes formés du même tissu; en sorte que le tube est divisé en un nombre déterminé de cavités parfaitement distinctes. Plusieurs tubes de ce genre ou plusieurs fibrilles élémentaires de ce genre, réunies dans une même gaîne de tissu cellulaire, forment un

filet; plusieurs filets enfermés dans un même névrilème, forment un tronc, etc. Ces troncs et ces filets sont parcourus par des vaisseaux sanguins, les uns artériels chargés d'y porter l'aliment de la fonction, les autres veineux chargés d'en rapporter le résidu de la fonction accomplie. Ces vaisseaux forment l'appareil de nutrition des nerfs. Les cavités que forment les parois du névrilème, et dont nous avons parlé quelques lignes plus haut, ne sont point vides dans l'état ordinaire; elles contiennent une substance ou un fluide d'une nature inconnue, mais certainement matérielle, ainsi qu'on le verra par la suite, substance ou capacité que nous appelons *névrosité*. C'est de l'état de cette substance dans les cavités que dépendent les diverses facultés des nerfs. Lorsqu'elle y est présente, le nerf peut exercer les fonctions qui lui sont propres, soit celles d'éprouver des impressions, soit celles de produire des mouvemens, soit celles de transmettre les impressions et les mouvemens, etc.; mais, chose remarquable, cette substance s'épuise par le seul fait de ces fonctions; chaque acte de sentiment ou de mouvement en consomme une partie; en sorte qu'après un certain temps d'activité, le nerf se trouve vide et incapable de servir à l'exercice d'aucune des facultés qui s'y accomplissaient auparavant. On nous demandera sans doute ce qu'est devenue la substance qui existait

auparavant? Or, cette substance, transformée par les actions nerveuses en un résidu désormais impropre à l'accomplissement de la fonction, est passée dans les veines; elle a été résorbée par celles-ci. On nous demandera encore comment la névrosité revient dans les nerfs? Or, elle y avait été sécrétée par les extrémités et les parois des vaisseaux artériels qui rampent dans les nerfs; c'est par une sécrétion semblable qu'elle y est reproduite.

Pour donner à nos lecteurs, sur ce sujet, les connaissances nécessaires à l'intelligence de ce qui suit, nous insérons ici une partie des conclusions du mémoire que l'on trouvera à la fin du volume.

La névrosité ou capacité de produire des phénomènes d'impressionnabilité ou d'innervation, est en rapport direct avec l'intensité de la circulation dans le système de nerfs où l'on examine celle-ci. Elle augmente lorsque la circulation devient plus active; elle diminue lorsque l'état inverse existe.

La névrosité diminue ou disparaît au fur et à mesure qu'il se produit des phénomènes d'impressionnabilité ou d'innervation, quelle qu'en soit la cause.

Soit que la circulation continue, soit qu'elle ait été supprimée, la névrosité disparaît de la même manière; mais si la circulation continue,

elle s'épuise moins vite et elle est reproduite au bout d'un espace de temps appréciable ; si la circulation est supprimée, la névrosité s'épuise plus vite, et une fois épuisée elle ne reparaît plus.

La destruction ainsi que la reproduction de la névrosité sont toujours locales.

La douleur doit être définie une déperdition exagérée de névrosité, et tel en est, en effet, le résultat.

Lorsque les nerfs possèdent toute la névrosité qu'ils peuvent contenir, il y a chez l'individu disposition à agir d'une manière quelconque. On conçoit même que la circulation étant incessante, il puisse arriver que la sécrétion de la névrosité dépasse sur quelques points la quantité normale. On comprend qu'il soit possible alors que, par le seul fait de cet excès, il se produise dans la névrosité des mouvemens d'où résulteront des déperditions ou des actes. Dans tous les cas, lorsque la névrosité est complète, si cette névrosité ne reçoit pas un emploi normal, elle tourne contre l'individu, et s'épuise d'une manière désordonnée.

Lorsqu'il y a suractivité locale de la circulation, la névrosité s'accroît au point qu'une impression qui, dans l'état ordinaire, eût causé une impression simple, devient l'origine d'une douleur.

Tous les phénomènes nerveux sont intermit-

tens parce qu'ils nous représentent une succession de périodes de déperditions et de reproductions de névrosité.

Plus la déperdition est grande dans un instant donné, plus le besoin de réparation est rapidement senti.

La fatigue est le signe du besoin de réparation partielle ou général. Le sommeil est l'expression de ce besoin, et simultanément le moment de la réparation générale.

Tel est l'ordre de succession des phénomènes intimes qui se passent dans le système nerveux. Il serait inutile d'en donner maintenant la formule (1). Mais, si l'on se souvient de notre définition de l'ordre circulaire, on remarquera dans l'exposition précédente l'histoire d'une circularité complète et bien caractérisée.

On aura sans doute quelque peine à reconnaître dans ce cercle de faits physiques une analogie quelconque qui réponde, soit à l'idée que l'on se fait ordinairement des propriétés du système nerveux, soit à la sensation même que l'on éprouve lorsque nos nerfs subissent une impression. Il est très vrai que les phénomènes que nous venons de décrire, quoique bien réels, ne représentent en apparence rien de semblable à ce que

(1) On la trouvera dans le mémoire déjà cité qui est placé à la fin de ce volume.

nous nommons sensibilité et sensation. Mais la sensation n'appartient pas aux nerfs; ce qui sent en nous, ce ne sont point les nerfs, ce n'est point la névrosité, mais cette force inconnue que l'on appelle âme ou esprit. C'est à l'aide des phénomènes qui se passent dans les nerfs sous l'influence des impressions extérieures, que cette âme sent ce qui se passe dans le corps et dans le monde extérieur; mais elle n'est elle-même ni le nerf, ni la névrosité. Quant à cette disposition où nous sommes d'appliquer aux phénomènes nerveux les idées de sensibilité et de sensation, elle nous vient du temps où l'on confondait l'âme avec le siége qu'on lui attribuait; on s'habitua à confondre le sentiment qui venait de l'âme avec le siége même auquel on rapportait la sensation; on arriva à dire enfin, que tel organe sentait, au lieu de dire que l'on sentait dans tel organe (1); de sorte qu'en définitive la faculté fût universellement localisée et considérée comme inhérente aux tissus nerveux en général. Pour se conformer aux préjugés établis par cette extrême impropriété du langage, il faudrait se proposer de faire la physique de la sensibilité lorsqu'il s'a-

(1) Il faut remarquer ici combien le langage usuel est resté plus vrai que le langage des savans : on dit vulgairement, je sens une douleur dans le bras, j'ai mal dans l'estomac, et non pas, comme l'ordonneraient certaines théories, mon bras ou mon estomac souffrent, etc.

git seulement de faire l'histoire intime des actions ou plutôt des mouvemens nerveux. Or, c'est ce qui est impossible en cette matière; c'est même cette fâcheuse prévention qui a entraîné la plupart des expérimentateurs dans des voies stériles et dans tous ces faux systèmes qui se sont si rapidement succédés depuis quelques siècles. Ils recherchaient, en effet, ce qui n'existe pas, et par suite ils tentaient de formuler l'erreur. Le meilleur moyen pour mettre un terme à cette confusion, c'est de changer la nomenclature ; et c'est aussi ce que nous avons fait.

Par *névrosité*, comme on l'a vu, nous entendons une capacité résidant dans la constitution de tout organisme nerveux, en vertu de laquelle les nerfs sont aptes, soit à éprouver des phénomènes d'impressionnabilité, soit à produire des phénomènes d'innervation. On peut, par extension, employer ce mot de névrosité à désigner la substance subtile et inconnue qui est sécrétée dans les nerfs, et dans laquelle résident les aptitudes indiquées. Par *impressionnabilité*, nous entendons la faculté de recevoir des impressions et de les transmettre, c'est-à-dire tout ce que l'on comprend, dans le langage erroné dont il vient d'être question, par les expressions de sensation et de sensibilité. Par *innervation*, nous entendons l'action des nerfs par influx, en quelque sorte, toutes les fois qu'il en émane une influence sur un tissu

différent, soit sur des muscles, soit sur des artères, soit même sur le sang ou tout autre fluide. Tel sera, dans le reste de notre ouvrage, notre nomenclature physiologique ; aussi, à l'avenir, toutes les fois que nous nous servirons des mots sensibilité, sentiment, sensation, nous entendrons parler d'un acte dans lequel il y a quelque chose de plus qu'un simple phénomène nerveux.

Mais revenons à la théorie de la névrosité dont ces réflexions nous ont éloigné.

La manière dont s'opère la nutrition des nerfs, la manière dont la névrosité se produit et s'épuise, ne nous apprend pas seulement en quoi consistent essentiellement les intermittences du sommeil et de la veille, de la fatigue et de l'énergie fonctionnelle, en un mot des diverses capacités en plus et en moins. Il y a, en outre, à en tirer des conséquences propres à expliquer plusieurs autres phénomènes qui touchent à des facultés plus élevées.

C'est un fait d'observation universelle que la circulation devient d'autant plus rapide et plus abondante dans un point quelconque de l'économie, que ce point est davantage exercé. Tant que l'exercice ne dépasse pas certaines limites, le résultat de cet accroissement local de circulation est un accroissement local de nutrition, et par suite une augmentation dans le volume et l'énergie de l'organe exercé. C'est par un effet de cette

loi de nutrition que l'homme, par exemple, qui emploie fréquemment les muscles de ses bras, comme un menuisier, ou de ses jambes, comme un danseur, trouve, après quelque temps, ces muscles accrus en grosseur et en énergie. Sans doute, si un vieillard cherchait, par une gymnastique pareille, à obtenir un résultat semblable, il ne réussirait qu'imparfaitement; mais dans l'âge viril, et dans la jeunesse encore plus que dans l'âge viril, cette conséquence est immanquable. Or, lorsque, soit par un effet de la volonté ou de l'éducation chez l'homme, soit par l'effet de l'instruction ou de circonstances extérieures chez les animaux, un point du système nerveux est soumis à une déperdition rapide et fréquente, la circulation y acquiert aussitôt plus de vitesse et devient plus abondante; il s'ensuit une nutrition plus active, par suite, un développement nerveux plus considérable dans tous les sens, aussi bien dans le névrilème qui contient la névrosité et dont le diamètre augmente, que dans la quantité plus considérable de névrosité qui y est déposée; de là une impressionnabilité ou une innervation plus grande; de là une susceptibilité plus vive et plus prompte, en même temps qu'une durée plus considérable dans le phénomène. La susceptibilité peut devenir telle que la moindre émotion de l'un quelconque des systèmes nerveux collatéraux vienne à l'instant

y retentir avec une force prédominante telle, que l'influence de ce point spécialement développé produise dans le cercle d'effets qui succèdent à l'impression première un caractère particulier, en acquérant, par le seul fait de la supériorité qu'il possède en impressionnabilité et en innervation, la prédominance sur tous les appareils qui en dépendent. On donne à l'expression extérieure de ces phénomènes le nom d'*habitude*. Nous prions nos lecteurs de ne pas en oublier l'explication; nous devrons nous en servir plus tard lorsqu'il s'agira de dire en quoi consiste la mémoire matérielle.

L'influence de la circulation sur la production de la névrosité peut encore servir à expliquer pourquoi, dans les inflammations du névrilème cérébral, c'est-à-dire de la pie-mère, qui sont caractérisées précisément par une suractivité du mouvement du sang, il arrive qu'il y a aussi suractivité dans les fonctions du système nerveux cérébral. Cette influence nous sert à expliquer pourquoi le sommeil est plus léger et moins prolongé après des soustractions sanguines qui ont été assez considérables pour qu'il en soit résulté une vitesse plus grande dans la circulation, etc. Il y a encore beaucoup d'autres faits explicables par des considérations tirées du mode de production de la névrosité; mais ces faits seraient déplacés en ce lieu. Nous les passerons sous silence, afin de ne

point employer la place dont nous disposons pour des questions étrangères au but que nous poursuivons.

Enfin l'état dit nerveux, ou les dispositions nerveuses que l'on observe chez certains hommes et chez un grand nombre de femmes, s'expliquent également par le système de sécrétion de la névrosité dont il est question. Lorsqu'une éducation continuée pendant quelque temps a créé des habitudes contradictoires, c'est-à-dire a développé, en quelque sorte simultanément, la névrosité en plusieurs points qui ont chacun des conclusions particulières et différentes, il arrive qu'une impression éprouvée par l'un de ces points, retentit presque en même temps sur l'autre. Il en résulte des impressionnabilités opposées qui placent l'individu entre des tendances contraires, en sorte que, s'il en suit une, il ne manque pas d'éprouver le regret de ne pas avoir obéi à celle qui y était contraire, etc.

Nous ne pousserons pas plus loin nos études sur les lois qui président à la production des phénomènes intimes propres au système nerveux en général. Nous allons chercher maintenant à reconnaître les différences caractéristiques qui spécialisent ces phénomènes. Celles-ci dépendent du lieu ou des nerfs particuliers où ces phénomènes prennent origine; elles sont rigoureusement inhérentes au siége.

Division des nerfs en deux grandes catégories.

L'organisme nerveux de l'homme, comme nous l'avons dit, est un composé de cercles nerveux innombrables exprimant les propriétés de toutes les classes du règne animal qu'il a traversées pendant la vie embryonnaire; il contient, en outre, des appareils que l'homme seul possède. Il résulte de là un assemblage inextricable au milieu duquel l'anatomiste, pendant longtemps, n'a su se retrouver. Bichat a proposé une première division générale qui a été acceptée à peu près par tout le monde, et à laquelle nous ne connaissons encore rien de supérieur.

Bichat divise l'appareil dont nous nous occupons en deux systèmes généraux, ayant, dit-il, pour centres principaux, l'un le cerveau et ses dépendances, l'autre les ganglions. » Le premier appartient à la vie animale; il y est, d'une part, l'agent qui transmet au cerveau les impressions extérieures destinées à produire les sensations; de l'autre part, il sert de conducteur aux volitions qui sont exécutées par les muscles volontaires auxquels il se rend. Le second, presque partout distribué aux organes de la digestion, de la circulation, de la respiration, des sécrétions, dépend d'une manière plus particulière de la vie

organique (1). » Le premier s'appelle aussi système de la vie de relation, et le second, système de la vie végétative. Depuis Bichat, l'anatomie a fait des progrès considérables, et elle a démontré que les nerfs de la vie animale n'étaient pas aussi dépendans de l'influence cérébrale qu'on le croyait de son temps; que ceux de la vie organique avaient des communications nombreuses avec les premiers; enfin, plusieurs anatomistes ont avancé l'opinion très probable que ces derniers représentent le système nerveux des animaux inférieurs, c'est-à-dire des invertébrés. Mais toutes ces questions sont étrangères à la philosophie; nous devons ici nous occuper seulement de ce qu'il est nécessaire de connaître pour bien apprécier les rapports de l'âme avec l'organisme.

Les nerfs de la vie végétative sont le siége d'une multitude de phénomènes d'impressionnabilité et d'innervation; mais, dans aucun cas, nous n'avons conscience de ces phénomènes; la volonté n'y exerce également aucune influence: il n'en est pas de même dans le système qui appartient à la vie animale; il est soumis à l'empire de la volonté, et rien ne s'y passe dont nous ne puissions avoir un sentiment suffisamment net pour notre usage. Chaque cercle nerveux de la vie végéta-

(1) Bichat, *Anat. génér.*, t. Ier, p. 115.

tive paraît posséder en lui tout ce qui lui est nécessaire pour ses fonctions ; il a pour point d'unité, tantôt un ganglion, c'est-à-dire un enroulement particulier de filets ; tantôt un plexus, c'est-à-dire un lacis de filets : chacun de ces cercles ne communique avec ses congénères que latéralement en quelque sorte, c'est-à-dire par un trajet ou un filet d'anastomose ; mais il communique, en sorte que tous ces cercles s'influencent les uns les autres ; les physiologistes appellent sympathique cette sorte d'influence lorsqu'elle a pour résultat de propager une impression dans tout le système ; impression que chaque spécialité circulaire éprouve, bien entendu, à la manière qui lui est propre. On nomme synergique la même espèce d'influence, lorsqu'elle a pour résultat de déterminer simultanément divers genres d'innervation. L'organisation des cercles nerveux de la vie animale est, comme nous le verrons plus bas, toute différente et conçue dans un but de centralité qui n'existe point ici.

Les limites des nerfs de la vie organique, quant à l'impressionnabilité et à l'innervation, sont triples : l'une est dans les organismes auxquels ils se distribuent, et dont ils reçoivent des impressions ou bien auxquels ils impriment des mouvemens ; l'autre réside dans les points de communication des cercles entre eux. Nous n'a-

vons point à nous occuper de ce qui se passe vers ces deux premières limites; mais nous avons à tenir grandement compte de la troisième; c'est en effet là le point de rapport entre le système nerveux végétatif et le système nerveux de la vie animale; c'est là que réside l'instinct; c'est par là que, sous forme de certaines impressions, nous sommes instruits de ce qui se passe dans les profondeurs de l'organisme végétatif, et nous apprenons, à cet égard, tout ce qu'il est utile que nous sachions pour notre conservation.

De l'instinct.

On a, il y a quelques années, nié que la source de l'instinct fût dans le système nerveux végétatif. Gall fut l'auteur de cette négation; tous les cranioscopistes et tous les phrénologistes l'ont imité. Cette négation convenait au système; voulant en effet placer dans l'encéphale le secret tout entier de la vie de l'homme et de ses aptitudes, il était dans la logique de cette hypothèse de contester l'affirmation de Bichat; car celle-ci en attribuant à d'autres organes une partie des appétits sensuels, laissait par ce fait l'encéphale sans fonctions, ou plutôt le réservait pour un rôle plus élevé. Mais l'assertion dont il s'agit n'est pas moins excessive que les autres prétentions de

la phrénologie, sur lesquelles au reste nous aurons bientôt à revenir.

Nous entendons par instincts : la faim, la soif, l'appétit sexuel, le désir du mouvement, certaines dispositions à la tristesse ou à la joie, et un grand nombre d'affections et de besoins tout organiques qu'il est inutile de nommer. Il en est qui ne se manifestent que dans l'état de santé, d'autres dans l'état de maladie, d'autres à certains âges. On s'est assuré par des expériences en quelque sorte journalières, que ces appétits, ces besoins, ces dispositions apparaissent sous l'influence d'états purement végétatifs. C'est même parce qu'ils ont cette origine, qu'on les voit souvent subir des modifications considérables sous l'influence de l'alimentation, de l'état atmosphérique, etc. Sans doute il y a dans le système nerveux de la vie animale des points organisés qui correspondent à ces manières d'être de la vie organique, ne fût-ce que ceux qui sont prédisposés pour en éprouver l'impression et solliciter les déterminations nécessaires pour les satisfaire ; mais ces points par lesquels nous percevons nos instincts, ne sont que des voies de correspondance.

C'est par l'existence de ces voies de correspondance, que l'on explique comment, dans les animaux inférieurs au moins, si ce n'est chez tous, les instincts déterminent les actions nécessaires pour

les satisfaire. C'est par là en effet que l'excitation causée par une impression purement organique, est transmise dans des appareils de la vie animale coordonnés pour opérer certaines innervations déterminées et appropriées à la fin particulière qui correspond à la sollicitation instinctive. Ce mécanisme a été étudié par plusieurs observateurs dans quelques directions qu'il n'est pas impossible d'atteindre même par l'expérience. Il résulte de leurs recherches que ce mécanisme suffit pour rendre compte des actions d'êtres toujours purement *à posteriori,* comme les animaux, même de celles que vulgairement on compare aux nôtres en les appelant des mêmes noms. Mais il en résulterait aussi qu'il n'y a chez ces êtres rien qui ressemble à l'unité humaine, c'est-à-dire rien de plus que les facultés d'impressionnabilité et d'innervation.

L'homme possède sans doute plusieurs instincts auxquels les habitudes de sa vie actuelle ne lui permettent pas de faire attention ; au moins est-il certain que les animaux paraissent en avoir plusieurs dont il ne paraît pas jouir.

Mais chez l'homme, attendu sa constitution spirituelle, le système de la vie animale exerce une influence ou une prédominance extrême; en sorte que, pour bien connaître l'instinct chez lui, il faut l'étudier du point de vue de la vie animale.

Il n'est qu'un seul phénomène instinctif qui se présente chez lui pur de toute influence spirituelle, et qui rappelle ce qui passe ordinairement chez les animaux ; mais ce phénomène se rencontre seulement chez l'enfant, et encore dans les premiers jours de son existence extra-utérine : nous voulons parler de l'action de téter. La succion est un phénomène très compliqué qui exige l'intervention d'un grand nombre d'actions musculaires diverses. Or, l'enfant l'exécute sans l'avoir apprise, sans s'y être exercé d'avance ; il suffit pour exciter en lui ces mouvemens, de lui toucher les lèvres. L'enfant fait plus encore ; dans les premiers jours de la vie, le seul instinct de la faim provoque ses cris, et le pousse à chercher la mamelle où il doit se satisfaire. En ce moment il ressemble complétement aux petits des animaux mammifères. Il n'est pas nécessaire que le cerveau existe pour que le phénomène de la succion ait lieu : il a été observé chez des individus qui étaient privés de cet organe, c'est-à-dire chez des anencéphales, pendant les quelques heures de leur existence.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur l'instinct; il nous en faudrait trop dire pour ne rien oublier; nous aimons mieux nous borner à des généralités qui donnent à comprendre tous les détails que nous passons sous silence.

Il existe d'autres dispositions résultant de l'or-

ganisme nerveux, et déterminatives de certains modes d'actions animales, dont l'origine paraît devoir être rapportée aux nerfs de la vie animale. Mais ces dispositions ne sont point destinées à exprimer les besoins de la vie végétative ; elles sont au contraire appropriées pour produire les satisfactions nécessaires pour satisfaire ces besoins. On donne à ces dispositions le nom d'aptitudes. Nous en parlerons lorsqu'il sera question. des sens.

Du système nerveux de la vie animale.

Pendant long-temps on a cru que les nerfs de la vie animale étaient de simples cordons qui allaient directement de la moelle épinière, où ils prenaient origine, aux points où ils se distribuaient, soit pour recevoir des impressions, soit pour imprimer des mouvemens. C'étaient, pensait-on, de purs trajets, toujours directs, chargés de porter au centre où la perception avait lieu, c'est-à-dire au cerveau, par l'intermédiaire de la moelle épinière, les impressions éprouvées aux extrémités, et de reporter sur les muscles les décisions de la volonté. On pensait que les différences que nous sentons dans les impressions, tenaient uniquement à la différence des appareils sensuels où elles avaient lieu ; il n'y avait, en définitive, selon le langage du temps,

qu'un seul mode de sentir, c'était le toucher; seulement, selon les appareils, l'homme pouvait toucher des choses très diverses; ainsi, avec l'œil il touchait la lumière, avec l'odorat les particules odorantes, etc. Alors aussi les uns disaient que les nerfs étaient des cordes que les impressions ou les volitions mettaient en vibration; d'autres attribuaient cette unique faculté de transmission qu'on y reconnaissait, à des fluides animaux qui y circulaient. Toutes ces opinions d'ailleurs étaient de pures hypothèses sans preuve; on ne cherchait même pas à les appuyer par des expériences, tant on se tenait assuré du système général. Un grand nombre d'opinions fausses, qui courent dans le monde, sur les nerfs, datent de l'époque où régnaient ces préjugés. Ils obsèdent même encore l'esprit de plusieurs anatomistes; ainsi Cuvier croyait que les diversités des sensations dépendaient de la diversité des appareils sensuels où elles prenaient origine; ainsi, il y a encore des anatomistes modernes qui se disputent pour savoir si ce sont les mêmes nerfs qui, selon leur expression, président au mouvement et à la sensibilité; ainsi, il y a encore des médecins qui croient que des somnambules peuvent toucher la lumière avec la peau, c'est-à-dire lire un livre imprimé en mettant l'impression en contact avec une partie quelconque de la surface cutanée, etc. Il y a

long-temps cependant que les recherches anatomiques ont commencé à démontrer l'erreur de ce point de vue, et à en fonder un nouveau; les recherches physiologiques sont venues confirmer les indications anatomiques. Mais ce travail s'est opéré successivement par des découvertes partielles; il y a plus de deux siècles que toutes les œuvres qui ont quelque valeur, ont la même conclusion, même à l'insu des auteurs. Il y a tout au plus un siècle que l'on a généralisé cette conclusion. C'est Charles Bonnet qui paraît avoir le premier émis une idée générale en rapport avec cette direction; et c'est au docteur Gall que l'on en doit la vulgarisation; mais, il faut le dire à la honte du siècle où nous vivons, peut-être le charlatanisme de la cranioscopie a-t-il plus servi à la propagation de la découverte de Ch. Bonnet, que les discussions anatomiques sérieuses qu'elle souleva. Quoi qu'il en soit, nous allons nous placer sur le nouveau terrain anatomique. Ce ne sera certainement ni absolument celui de Charles Bonnet, ni moins encore celui de Gall, bien que ces deux auteurs aient contribué à le montrer. La place que nous choisissons est celle où l'anatomie humaine et comparée, ainsi que la physiologie expérimentale, convergent vers les mêmes conséquences, et se prouvent l'une par l'autre.

Le système nerveux de la vie animale doit être considéré comme une réunion de parties

douées de propriétés spécifiques diverses, qui sont hiérarchiquement enchaînées par la superposition de centralités qui vont, au fur et à mesure que l'on s'éloigne des dernières extrémités, se surajoutant et se résumant les unes les autres, jusqu'au moment où elles atteignent une centralité plus générale, qui est d'abord la moelle épinière et la moelle alongée renfermée dans le canal vertébral (1). Au-dessus de ces deux moelles, et communiquant avec elles par un trajet très étroit, sont le cerveau et le cervelet, qui forment une sorte de centralité dernière. On peut se donner une idée approximative de cet arrangement par une figure construite de la manière suivante : que l'on veuille bien tracer sur le papier une multitude de petits triangles; que l'on en place une première ligne ayant l'un des côtés tournés en bas et un angle en haut; ensuite que l'on inscrive au-dessus de cette première ligne une seconde rangée de triangles touchant, chacun par les deux angles qui regardent en bas, le sommet des petits triangles déjà dessinés; puis que l'on place au-dessus de cette se-

(1) Nous avons créé le mot *centralité* pour faire comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'un centre tel qu'on l'entend ordinairement, c'est-à-dire d'un point matériel unique, ou d'un atome; mais au contraire qu'il s'agit toujours d'un trajet nerveux plus ou moins long et composé de parties multiples.

conde rangée, une troisième où chaque triangle sera dessiné dans une position analogue à celle que présentent déjà les triangles de la seconde rangée à l'égard de ceux de la première; enfin que l'on ajoute de la même manière, les unes au-dessus des autres, des rangées de triangles pareils, jusqu'au moment où il n'y aura plus de place que pour un seul triangle; on aura, de cette manière, construit une pyramide ayant au sommet un seul triangle qui en touchera deux; ces deux en toucheront quatre; ces quatre huit, et ainsi de suite. Certes, cette figure ne représentera nullement l'aspect réel du système nerveux, puisqu'il ne se compose point de triangles, mais de filets qui s'unissent à leur sommet; elle n'en représentera pas non plus exactement la hiérarchie fonctionnelle, puisque souvent les points d'union ont lieu dans le trajet d'un filet, d'autres fois elles ont lieu entre trois, quatre filets et plus; puisque, par exemple, le sommet réel de la pyramide nerveuse, qui est le cerveau, est en rapport avec des milliers d'influences, et contient en outre un nombre considérable d'appareils spéciaux; mais cette figure peut donner une idée assez bonne du système hiérarchique par lequel une quantité indéfinie d'impressions sont centralisées dans une quantité définie d'organes.

Le système nerveux de la vie animale est un véritable appareil logique, en ce sens qu'il con-

tient un système de rapports prédéterminés et organisés de telle sorte que les particularités y concluent nécessairement à une certaine généralisation et à un certain effet, et que les généralités y concluent aussi rigoureusement à certaines particularisations fixes et à certains effets partiels. Tous les possibles sont en puissance de la même manière dans ce système ; mais tous les possibles n'y sont pas nécessairement en acte. En un mot, aussitôt qu'un mouvement est donné dans un point, il s'ensuit une somme de conséquences dont la succession est d'avance organisée. La part que cet appareil laisse à la liberté de l'âme humaine consiste en ceci : que la volonté peut choisir entre plusieurs instrumentalités prédéterminées de la manière dont nous venons de le dire ; en ce que, dans un grand nombre de cas, elle peut modérer ou arrêter le mouvement logique ; en ce qu'elle peut imposer des habitudes, c'est-à-dire des intensités à telle ou telle partie de l'appareil. Mais, nous le répétons, il faut considérer l'ensemble nerveux animal comme un appareil où les possibles même sont organisés d'avance.

Pour comprendre comment l'appareil nerveux peut être caractérisé par le nom d'appareil logique, en ce sens qu'il se compose d'un système de relations nécessaires et de possibles prédéterminés, et comment cependant il se prête à l'action de la liberté humaine, il suffit de tenir compte

des quatre faits généraux suivans : 1° chaque point du système nerveux a une spécificité propre, en vertu de laquelle il est apte seulement à éprouver et à transmettre une certaine impression, quel que soit l'agent qui le touche; propre à produire une certaine innervation, quelle que soit également la cause du mouvement qu'il reçoit. Ainsi le nerf optique, quel que soit l'agent qui l'impressionne, transmet toujours une impression de lumière; il en est de même des nerfs du goût, du toucher, de l'odorat, du son, de la faim, de la soif, de la satiété, etc.; 2° les trajets, qui unissent un point du système nerveux à un autre, sont fixes; 3° les centralités que ces trajets mettent en communication ont des positions fixes; 4° la centralité encéphalique quoiqu'elle ait des relations fixes avec la centralité qui y est immédiatement subordonnée, c'est-à-dire avec la moelle épinière, la centralité encéphalique est composée chez l'homme d'une somme de centralités spéciales, liées sans doute entre elles par des trajets invariables, mais n'ayant entre elles aucun rapport naturel de subordination.

Nous allons dire un mot sur chacune de ces propositions, non afin de les démontrer, car elles le sont, mais pour les rendre parfaitement intelligibles.

La spécificité des nerfs est prouvée par une multitude d'observations et d'expériences patholo-

giques, physiologiques et anatomiques. Non seulement il en résulte que l'impressionnabilité de tous les nerfs, chez l'homme, n'est pas la même ; mais en outre l'impressionnabilité du même nerf chez des animaux appartenant à des classes différentes, diffère souvent comme ces classes ; c'est ce qui fait que telles substances, qui sont des poisons pour certains êtres, sont d'excellens alimens pour certains autres, etc. Les anatomistes s'occupent aujourd'hui de poursuivre l'étude de ce phénomène ; mais, quels que soient leurs efforts, il nous paraît rationnellement impossible qu'ils viennent à en connaître toutes les particularités ; car elles sont innombrables, et les moyens d'expérimentation sont bornés.

Les trajets sont également doués d'une impressionnabilité comme de contact spécifique, en sorte que si, par accident, ils sont touchés latéralement en quelque sorte autrement que par le mode organiquement prédéterminé, ils transmettent néanmoins à leurs centralités, l'impression qu'il est dans leur nature de transmettre. Ainsi un homme qui a le poignet coupé, lorsqu'on irrite certains nerfs du bras, croit encore sentir sa main et ses doigts, etc.

Toutes les centralités qui communiquent à l'aide de ces trajets et sont dans un ordre de subordination hiérarchique, jusques y compris la moelle épinière, ont chacun en eux une propriété

spécifique de laquelle résulte un certain système de réaction correspondant au système d'impression qu'ils sont prédéterminés à recevoir. De là résulte ce que l'on doit appeler l'*automatisme*. On doit ranger parmi les phénomènes de ce genre ce qui arrive lorsque, sous l'influence du froid, un homme se met à trembler; lorsque, sous l'influence d'une plaie, un homme éprouve des contractions tétaniques, etc. On connaît de nombreux exemples d'automatisme observés chez des animaux auxquels la tête avait été enlevé, etc. Outre ces réactions, correspondant nécessairement à certaines impressions, les centralités partielles exercent encore des actes de modification sur les impressions. Nulle expérience ne peut démontrer ce dernier fait; mais l'anatomie le rend très probable. En général, d'ailleurs, nous n'avons point conscience de la plupart de ces actions et de ces réactions; elles ne nous apparaissent en réalité que par quelques uns des résultats qui s'ensuivent, c'est-à-dire par ceux que nous pouvons sentir.

De la centralité encéphalique, c'est-à-dire du cerveau et du cervelet.

Ni chez l'homme, ni chez les mammifères, ni chez aucun autre animal, la centralité encéphalique ne doit être considérée, soit comme formant

une unité, soit comme composée de parties aboutissant à un point central et unique ; il n'y existe point de centre, point de *sensorium commune* ; on a vainement cherché par l'expérience à en trouver un ; on a cru bien des fois l'avoir découvert ; mais toujours des observations irréfutables sont venues démontrer qu'on s'était trompé. Aujourd'hui les anatomistes les plus forts, même les matérialistes, comme Gall et Broussais, ont été forcés de reconnaître qu'il n'existe point de centre semblable ; mais, comme il leur en fallait un, ils ont dit que ce centre changeait de place, qu'il était tantôt ici, tantôt là; en un mot dans la partie du cerveau qui était momentanément mise en action. On doit considérer l'encéphale comme un système de centralités particulières, douées chacune d'aptitudes spéciales et mises en rapport par des trajets nerveux. On donne à ces centralités spéciales le nom de sens intra-crâniens ou cérébraux. Nous expliquerons, quand nous parlerons de ces sens, comment, quelque multiples qu'ils soient, il s'y manifeste, par l'effet des relations qui sont prédéterminées entre eux, une certaine harmonie d'action.

Quoique les organes nerveux encéphaliques ne contiennent pas un point central, cependant on sait que l'ablation de ces organes est immédiatement suivie de la mort générale ou de toute l'économie chez l'homme ainsi que chez les mam-

mifères, mais chez l'homme plus que chez les mammifères. Ce prompt anéantissement de toutes les facultés constitutives de la vie, qui succède brusquement à la décapitation, n'est point chez l'homme, non plus que chez les mammifères, l'effet de l'ablation de l'encéphale lui-même. La véritable cause consiste en ce que l'on ne peut décapiter l'individu sans emporter, soit l'origine, soit le tronc de certains nerfs qui viennent du prolongement rachidien ou de la moelle épinière, nerfs qui président aux fonctions de la respiration et de la circulation. Ainsi on a vu des anencéphales vivre quelques heures et même quelques jours sans cerveau; mais les nerfs dont il s'agit existaient chez eux. La mort donc résulte, non pas de l'ablation de la centralité encéphalique, mais de la destruction des nerfs qui servent à la respiration et à la circulation. Si, chez nous, et les mammifères, la disposition anatomique était autre, c'est-à-dire telle qu'on pût enlever le cerveau sans toucher les nerfs dont il s'agit, il arriverait ce que l'on remarque chez les animaux où cette disposition n'existe point. La décapitation ne produirait point immédiatement la mort. On a vu des tortues vivre plusieurs mois sans tête; on a vu un salamandre vivre sans tête assez longtemps pour que la plaie du col se soit cicatrisée, etc.

Maintenant parlons de la composition de la

centralité encéphalique, c'est-à-dire des sens intra-crâniens.

Pour comprendre nettement les différences et les analogies qui existent entre l'encéphale de l'homme et celui des mammifères, ainsi que celles qui se rencontrent entre les animaux eux-mêmes, il faut diviser ces sens en trois catégories générales : la première, commune à tous les animaux, comprenant les sens qui se rapportent aux divers modes d'impressionnabilité et d'innervation dont il a paru nécessaire de généraliser les actions et les réactions ; la seconde comprend les sens qui constituent certaines aptitudes à des actions spéciales ; ceux-ci sont dispersés dans les animaux ; tous ou presque tous sont accumulés dans le cerveau humain ; enfin, il est une troisième catégorie de sens que l'homme seul possède. Les deux premières catégories ont pour fin la conservation de l'être. La première exprime l'harmonie de rapport nécessaire pour que les appels de la vie organique concluent aux modes d'actions indispensables pour les satisfaire ; la seconde constitue la possibilité d'actions bien plus compliquées, et qui forment des modes de conservation plus parfaits et mettent des puissances plus considérables au service de l'instinct organique ; cette seconde catégorie de sens est elle-même l'origine de certaines espèces d'instincts par lesquels l'animal quelquefois ressemble en quel-

que chose à l'homme; telles sont certaines passions, la jalousie, la colère, etc.; telles sont certaines facultés qui semblent annoncer une certaine prévoyance, etc. A ces deux catégories de sens se coordonnent ceux qui représentent et centralisent les impressionnabilités des sens externes ou de relation, appartenant à la vie animale, dont nous n'avons encore rien dit; nous voulons parler de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, des diverses espèces de toucher. Pour acquérir une idée du système harmonique, qui fait de tant d'appareils divers une unité fonctionnelle, il faut se figurer que ces appareils sont unis entre eux par des trajets établis de telle sorte que tous ceux qui doivent être mus ensemble sous une impression donnée, sont unis par un trajet commun qui en excite simultanément l'impressionnabilité et l'innervation. La voie de chaque impression, comme celle des innervations qui y répondent, est déterminée d'avance; on retrouve encore ici cette nécessité prédéterminée dans les relations que nous avons plus haut désignée sous le nom de logique. Mais la complication qui résulte de rapports si nombreux rend extrêmement difficile, si ce n'est impossible, d'en pénétrer jamais le détail.

La troisième catégorie de sens intra-crâniens se rapporte à ceux qui sont uniquement propres à l'organisme de l'homme. Ceux-ci constituent

des instrumentalités qui n'ont plus seulement pour fin, soit la vie pratique, soit la vie de conservation, mais tous ces divers modes d'activité intellectuelle qui spécialisent notre espèce. On peut, jusqu'à un certain point, affirmer, d'après ce qui a été observé chez les crétins, que cette catégorie d'instrumens ne serait jamais mise en acte si l'âme n'intervenait pour les employer.

La multiplication des sens encéphaliques, ainsi que la complication des rapports établis entre eux pour en former l'harmonie fonctionnelle, est marquée chez les animaux par l'excès de volume que présentent le cerveau, le cervelet et les pédoncules, c'est-à-dire l'encéphale proprement dit, comparativement avec l'unique cordon de communication connu sous le nom de queue de la moelle allongée qui joint l'appareil encéphalique avec la moelle épinière, et par là avec le reste du système nerveux. Les volumes comparatifs de ces deux organes varient considérablement selon les classes que l'on étudie; chez quelques uns, l'encéphale a peut-être cent fois le volume de la queue de la moelle allongée; chez d'autres cinq fois; chez d'autres mille fois; chez d'autres, et chez l'homme surtout, plusieurs milliers de fois. D'ailleurs les nombres que nous donnons ici doivent être considérés seulement comme approximatifs. Nous les établissons d'après le seul sentiment que nous avons tiré de

l'apparence. La comparaison indiquée ici n'a jamais été faite, à notre connaissance, et à plus forte raison établie sur des nombres (1).

(1) Nos lecteurs trouveront sans doute quelque analogie entre ce qui précède et les considérations sur lesquelles a été fondée la doctrine de Gall et des phrénologistes. Cette analogie existe en effet; on peut même se servir de quelques unes des observations qu'ils ont faites sur les instincts des animaux, pour comprendre quels sont les résultats des sens intra-crâniens et des rapports qu'ils ont entre eux. Mais il n'y a d'ailleurs aucune ressemblance entre notre doctrine sur le cerveau et la phrénologie. Gall ni ses élèves n'ont point, nous le répétons, découvert la direction où nous sommes; elle est poursuivie par la science anatomique depuis plus de deux cents ans, et c'est Bonnet qui en a donné la meilleure généralité, en disant que toute idée, existante ou possible, avait dans le cerveau un nerf préparé à lui servir de matière ou d'instrument. Les phrénologistes prétendent posséder une science faite, ayant une certitude et une méthode, et donnant une prévoyance. Or leur science n'existe pas; elle est en contradiction avec l'anatomie : ils soutiennent que les sens intra-crâniens sont des renflemens nerveux ou de petites masses nerveuses; or dans le cerveau il n'y a presque partout que des filets nerveux. Leur certitude, disent-ils, est fondée sur l'observation; mais toujours, dans leurs observations, en les supposant même aussi parfaites qu'ils l'assurent, il leur en manque nécessairement la moitié; ils peuvent en effet observer les actes extérieurs des animaux, c'est là le côté où ils peuvent avoir une certaine certitude; mais de là ils concluent à *une* aptitude, et à une certaine localisation de cette aptitude dans un point de l'encéphale. Voilà un côté

Il est difficile d'affirmer aujourd'hui sur les sens intra-crâniens quelque chose au-delà de ce

où la certitude leur manque toujours; car d'abord ils ne peuvent savoir si le système d'actes extérieurs qu'ils ont reconnu, est l'effet d'*une* ou de *vingt* aptitudes; ensuite, quant à la localisation, ils manquent complétement de moyens de la reconnaître d'une manière assurée; leurs échecs, sous ce rapport, sont innombrables; il n'est pas une seule de leurs localisations qu'une observation attentive et répétée des lésions cérébrales n'ait démontrée fausse. Leur méthode pour procéder à la localisation est grossière, mauvaise et tout-à-fait impropre. Que font-ils en effet pour démontrer que tel sens existe en tel lieu de l'encéphale? Ils notent d'abord que tel animal a tel instinct ou telle aptitude; puis ils examinent son crâne comparativement avec celui d'un autre animal qui ne manifeste ni cet instinct ni cette aptitude; ils notent la saillie la plus considérable qui se trouve sur le crâne du premier, et ne se trouve point sur le crâne du second; et ils affirment que le renflement cérébral dont dépend l'aptitude qu'il s'agit de localiser, correspond à la saillie. C'est sur la connaissance des rapports des saillies crâniennes avec de prétendus renflemens cérébraux dont la spécificité a été établie de la manière qui vient d'être décrite, qu'ils fondent leur prévoyance. Or l'anatomie prouve que dans l'homme il n'y a point de rapport nécessaire entre les protubérances du crâne et le développement des surfaces encéphaliques correspondantes, et que dans la plupart des animaux il n'y en a presque jamais. En outre, l'anatomie nous apprend que le cerveau doit être considéré comme une trame d'une très grande étendue, une sorte de toile nerveuse plus longue que large, qui est ployée ou plissée sur elle-même de

que nous venons de dire. Il paraît impossible même de jamais savoir positivement quel en est le nombre et la nature. Dans cette impossibilité on ne peut guère s'en faire une idée qu'en les comparant à un alphabet dont les lettres seraient très nombreuses. Chaque sens serait une lettre de cet alphabet vivant; chaque sens, comme il arrive aux lettres, aurait sa propriété fixe, et serait susceptible en *sonnant* avec d'autres, c'est-à-dire en entrant en rapport avec d'autres, de concourir à une résultante différente de lui-même et de ceux qui agiraient avec lui; chaque sens serait d'ailleurs comme les lettres, susceptible de plusieurs combinaisons; en un mot, toutes les propriétés que nous reconnaissons dans les lettres d'un al-

manière à être contenue dans le crâne : or, en supposant qu'il y ait un renflement sur un point de cette trame nerveuse, quel que soit le point renflé, évidemment toute cette toile, plissée sur elle-même, en éprouvera un soulèvement général. Pour reconnaître le lieu du soulèvement il faudrait déplisser la trame. Autrement, même lorsqu'on constaterait une augmentation de volume dans la masse, on ne pourrait jamais savoir d'où dépend ce développement. Ce dernier argument anatomique rend impossible même à atteindre, ce que la phrénologie soutient cependant posséder. Enfin, quand même l'argument n'existerait pas, il y a un nombre considérable d'observations et d'expériences qui concluent directement contre les diverses affirmations dont se targue cette prétendue science, pour démontrer qu'elle existe.

phabet, considérées, soit dans l'isolement, soit dans les diverses combinaisons possibles, nous les accorderions aux sens intra-crâniens. Seulement on est obligé d'admettre que les combinaisons sont prédéterminées, en ce sens qu'elles sont établies par des trajets nerveux aussi constans que les sens eux-mêmes. Cette comparaison est, selon nous, la plus propre à donner une idée juste de la multiplicité et de l'harmonie que présentent les fonctions d'un organisme qui, comme l'encéphale, n'a point de centre physique et positif.

Il nous reste, pour achever tout ce que nous nous proposons de dire sur la centralité encéphalique, à parler de quelques divisions générales existantes dans cet organisme et de quelques phénomènes fonctionnels que l'on doit rapporter à ces divisions.

Dichotomie générale (1) du système nerveux de la vie animale.

Le système nerveux de la vie animale est di-

(1) Le mot dichotomie veut dire textuellement séparation par moitié. Il n'y avait point d'expression générale pour désigner la particularité importante dont nous allons entretenir nos lecteurs. Nous avons emprunté ce mot au langage astronomique. Il est d'ailleurs déjà employé en botanique, et, dans quelques circonstances, en zootomie.

visé en deux appareils pairs et symétriques qui président chacune à une moitié du corps, l'un à la moitié droite, l'autre à la moitié gauche. L'encéphale présente la même division en deux moitiés pareilles. Aussi n'est-il pas exact de dire qu'il y a un seul système nerveux animal ; pour se conformer complétement à la réalité, on doit reconnaître, au contraire, que les nerfs de cet ordre forment deux systèmes juxta-posés qui sont en communication l'un avec l'autre par le moyen de quelques trajets nerveux. Si même il est d'usage en anatomie d'en traiter comme s'ils formaient un seul système, c'est parce que l'on tient compte de l'unité de fonction plus que de la disposition générale que démontre l'anatomie ; c'est encore parce que cette manière de procéder est plus commode et moins compliquée. En effet, tout ce que nous avons dit des nerfs en particulier, des communications qui existent entre eux, des sens externes et intra-crâniens, en un mot, des centralités de diverse espèce, doit être entendu comme se rapportant à chaque paire de l'appareil entier ; tous ces organes sont doubles, placés les uns à droite, les autres à gauche.

Le système nerveux de relation diffère complétement de celui de la vie organique, par le fait de cette dichotomie. Pendant que tout est pair et symétrique chez le premier, tout est uni-

que ou impair chez ce dernier. L'aspect extérieur de l'homme est un signe de la dichotomie animale; tout y est double, les sens comme les membres. L'aspect intérieur, au contraire, démontre l'imparité qui règne dans la vie organique ; la plupart des organes sont uniques ; il n'y a qu'un cœur, qu'un foie, qu'une rate, qu'un estomac, etc.

Les communications qui mettent en rapport les deux grandes paires nerveuses de la vie animale, ont lieu, 1° aux terminaisons extrêmes de certains filets nerveux : au moins l'anatomie a reconnu qu'il en était ainsi quelquefois ; 2° et dans la moelle allongée et l'encéphale. Nous ne nous occuperons que de ces dernières, parce que ce sont les seules qu'il soit indispensable de connaître pour l'étude des phénomènes intellectuels.

Dichotomie de l'encéphale.

Le cerveau est divisé en deux hémisphères, dont l'un occupe la moitié latérale gauche du crâne, et l'autre la moitié latérale droite. Le cervelet est également composé de deux lobes. Chacun des hémisphères du cerveau est en relation avec un côté du corps ; mais, par une disposition remarquable, l'hémisphère droit est en relation avec le côté gauche du corps, et l'hé-

misphère gauche avec le côté droit : il en est de même du cervelet. Ce fait, quant au cerveau, est l'un des plus assurés que la science possède ; on a eu des milliers de fois l'occasion de le vérifier. Ainsi dans tous les cas d'hémiplégie, c'est-à-dire de paralysie, affectant une des moitiés latérales du corps, on a remarqué constamment que le siége de la lésion cérébrale était dans le côté du cerveau opposé à celui qui était soustrait à l'empire de la volonté et du sentiment.

L'anatomie a rendu raison de ce phénomène. Elle a montré que dans le point par lequel l'encéphale communique avec la moelle épinière, les faisceaux de communication se croisent de telle sorte que ceux qui viennent de la droite passent à gauche, et réciproquement que ceux qui viennent de la gauche passent à droite. Quant au but final, ou, pour parler le langage physiologique, quant à la fonction de l'entrecroisement, pour le deviner, il faut connaître le rôle fonctionnel des organes dont nous allons parler.

Les hémisphères sont deux masses nerveuses considérables, de forme réellement hémisphérique, composées d'un nombre en quelque sorte incalculable de filets nerveux extrêmement ténus, ayant une direction commune d'arrière en avant, ou d'avant en arrière, formant comme la chaîne d'une trame reployée sur elle-même. Ces deux masses hémisphériques sont complétement

séparées chez certains animaux, chez certains reptiles par exemple. Chez les mammifères et chez l'homme elles communiquent par une trame nerveuse que l'on appelle corps calleux, et par quelques faibles commissures. Le corps calleux a été examiné avec attention. Il a été reconnu qu'il était aussi composé de filets très ténus, mais ayant une direction transversale, c'est-à-dire différente de ceux qui composent les hémisphères. Ces filets vont d'un hémisphère à l'autre, et ont l'aspect et la disposition de trajets de communication. Quelques anatomistes se fondant sur cette remarque, placèrent le siége de l'âme dans le corps calleux; mais il s'est trouvé que cet organe avait manqué en partie, ou d'autres fois avait été profondément atteint chez des individus qui n'avaient point offert des symptômes concordans avec une lésion, qui, dans l'hypothèse émise, eût été d'une gravité supérieure à toute autre. D'ailleurs il y a à faire sur le corps calleux les mêmes remarques que nous avons indiquées plus haut en parlant de la queue de la moelle alongée : le volume total de ce corps est très faible comparativement au volume de chaque hémisphère. L'épaisseur du corps calleux est d'environ trois lignes, tandis que celle d'un seul hémisphère est de plusieurs pouces. Il résulte de là, selon nous, que le rôle dont il est chargé n'est point, comme on l'a cru, de représenter

sous forme d'unité les phénomènes propres aux deux hémisphères. Il est, en effet, naturel de supposer, et c'est même une conséquence de ce que nous savons sur la névrosité, que dans le système nerveux la capacité, quant à l'impressionnabilité et à l'innervation, est proportionnelle au volume. Or, pour que le corps calleux fût susceptible de contenir la somme de ce qui se passe dans les deux cervaux, il serait nécessaire qu'il fût au moins égal en volume à l'un d'eux, et c'est ce qui n'est pas. Ce corps donc ne peut être considéré que comme la somme des trajets de communication existant entre les centralités qui entrent dans la composition de chaque hémisphère. On conçoit alors que le volume en soit médiocre, car il n'est nullement nécessaire qu'un trajet, destiné seulement à mettre en état de synergie ou de sympathie des centralités symétriques, soit aussi considérable que les centralités elles-mêmes; et c'est d'ailleurs un fait général propre au système nerveux que les trajets de ce genre aient une valeur matérielle infiniment au-dessous de celle des appareils qu'ils mettent en rapport.

Ces généralités anatomiques étant établies, nous allons rechercher quel est, dans l'état de vie, le résultat fonctionnel des dispositions organiques que nous avons décrites (1). Nous considére-

(1) On ne peut admettre en effet qu'une telle organisa-

rons seulement celui qu'elles peuvent avoir dans les animaux ; nous en étudierons plus tard l'u-

tion n'ait point une finalité particulière. S'il en était autrement, pourquoi le corps calleux manquerait-il dans des classes entières d'animaux ; pourquoi le trouve-t-on seulement dans ceux qui sont les plus rapprochés de l'homme? Or, si cette finalité existe, elle n'est certainement aucunement conforme à tout ce que l'on a supposé jusqu'à présent. En effet, on a constamment cherché à trouver un point central dans l'encéphale ou un *sensorium commune* ; mais, comme on l'a vu, l'anatomie et la physiologie ont prouvé qu'il y avait des milliers de centralités unies par des trajets, mais point de centre. C'est un fait trop important pour que nous ne saisissions pas toutes les occasions de le constater de nouveau. Cette doctrine est confirmée par ce que l'on observe dans le corps calleux ; car on doit supposer que celui-ci manifeste par son organisation qu'il est le système général des rapports entre toutes les unités particulières composant le cerveau ; il constitue en effet le rapport général entre les hémisphères. Or il montre que ce rapport n'a d'autre forme que celle de trajets multiples. Tout donc démontre qu'il n'y a point de *sensorium commune* dans l'encéphale. Néanmoins, on a toujours procédé dans la description des fonctions encéphaliques comme si ce sensorium eût existé. On a continué à raisonner sur les actions du cerveau comme si celui-ci eût constitué une réelle unité ; en un mot on est resté en opposition avec le fait. L'entêtement des matérialistes ou plutôt des traditions du dix-huitième siècle ont résisté à toutes les preuves. Il faut changer de système et d'habitude ; c'est ce que nous voulons faire.

La fin de l'organisme que nous venons de décrire est

sage chez l'homme, après avoir traité la question de l'existence et des facultés de l'âme. Ce que nous allons dire est donc surtout relatif à la partie animale de l'organisme.

Il est d'observation chez l'homme que jamais l'on ne se sert à la fois des sens appartenant aux deux côtés du corps. On ne regarde que d'un œil ; on n'écoute que d'une oreille ; on ne touche que d'une main ; l'autre œil, l'autre oreille, l'autre main sont des auxiliaires prêts à servir, mais dont en réalité on ne fait pas usage. La même chose arrive chez les bêtes ; il y a plus, les sens sont tellement disposés chez la plupart d'entre elles, qu'il est impossible qu'il en soit autrement. Chez l'homme, en outre, et cela s'observe presque universellement ; chez l'homme il y a un côté du corps qui est plus fort, plus exercé, plus habile que l'autre, et c'est ordinairement le même que celui où sont attachés les sens que l'on emploie usuellement. Il résulte de là qu'un seul hémisphère du cerveau est directement en exercice lorsque nous usons de nos sens externes ; il en résulte encore qu'il y a un hémisphère plus souvent en exercice que l'autre lorsque nous usons de nos membres. S'il en était autrement,

surtout relative à l'homme. Nous ne voyons dans l'organisation encéphalique des mammifères qu'un terme de progression ou une transition qui prépare et annonce celle qui sera le propre de notre espèce.

c'est-à-dire si tous *deux étaient* simultanément mis en jeu, nous *ferions* simultanément usage des sens appartenant aux deux côtés du corps; nous aurions nos membres également exercés des deux côtés. Il faut donc conclure que dans l'action des sens, comme dans celle des muscles, un *seul* hémisphère du cerveau est directement mis en exercice. Nous verrons tout à l'heure comment l'autre est influencé.

Cette induction est confirmée par ce qu'on observe dans le cerveau lui-même. Ordinairement un des hémisphères est plus gros que l'autre, et c'est toujours celui qui, en tenant compte du fait du croisement, correspond au côté du corps principalement exercé. Lorsqu'un des hémisphères n'est pas plus gros que l'autre, il est au moins le siége d'une circulation plus considérable, et par suite d'une nutrition plus active et plus abondante. Or, comme nous savons que l'action dans les nerfs est proportionnelle au volume et à la circulation, c'est-à-dire à la névrosité, il en résulte que, quand même nous ignorerions ce qui est relatif aux sens externes et aux membres, nous devrions conclure de la disposition anatomique précédemment décrite, qu'il y a un hémisphère qui agit plus que l'autre.

Les anciens anatomistes qui étaient dans le système du *sensorium commune*, disaient que, si le défaut de symétrie dont il vient d'être ques-

tion existait chez quelqu'un, il en résulterait pour ce malheureux une infériorité intellectuelle considérable ; en un mot, qu'il y aurait chez lui une imparité dans les sensations qui ne lui permettrait de juger de rien avec assurance, et une imparité dans les mouvemens qui l'empêcherait de rien faire de convenable. Ces anatomistes croyaient que, sous l'influence du *sensorium commune*, les deux hémisphères agissaient simultanément ; ils pensaient qu'ils étaient en général d'une parité parfaite. Ils étaient loin de croire que le cas contraire fût le cas ordinaire. Bichat lui-même avait cette prévention. Il ne se doutait pas que lui-même devait en offrir le démenti. En effet, à l'autopsie de ce grand homme, on trouva que les deux hémisphères de son cerveau étaient notablement inégaux. L'un d'eux était plus gros que l'autre, en sorte que si son avis eût été juste, il aurait dû être tout autre qu'il ne fut, c'est-à-dire rien moins que l'un des plus grands anatomistes et l'un des plus grands physiologistes des temps modernes. Quant à moi, je pense, au contraire, que l'imparité entre les hémisphères, est un avantage pour celui qui la possède.

Ordinairement l'hémisphère le plus développé ou le mieux nourri est celui qui est placé à gauche. Cette circonstance tient à ce que le cœur étant situé à gauche, le sang artériel est

envoyé plus directement vers ce côté de l'encéphale. C'est par suite de cet ordinaire accroissement de volume de la moitié cérébrale gauche que chez la plupart des hommes, le côté droit du corps est plus développé, plus fort et plus apte à servir que l'autre.

Il nous reste à expliquer comment un hémisphère étant seul directement en exercice quant à l'impressionnabilité, il arrive cependant que la réaction innervatrice est totale, c'est-à-dire s'exerce sur les deux côtés du corps, ou en d'autres termes il nous reste à dire comment il y a cependant *consensus* entre les deux moitiés cérébrales. La description anatomique que nous avons donnée précédemment, nous fournit le moyen de rendre parfaitement raison de ce fait. L'impression reçue par l'hémisphère habituellement exercé ou prédominant, est transmise, par l'un des trajets de communication qui forment le corps calleux, à l'hémisphère opposé; celui-ci, par là, est mis en sympathie avec le premier. Il en est de même des impulsions réactives ou innervatrices; elles sont également transmises par le corps calleux à l'autre hémisphère, et elles le mettent en état de synergie. On trouvera à la fin de ce volume des observations pathologiques qui prouvent que les choses se passent en effet de cette manière.

On demandera, sans doute, comment les deux

hémisphères sont mis en état, soit de sympathie, soit de synergie, dans les animaux qui ne présentent point de corps calleux ni de commissures. Chez ceux-là, la communication, nécessaire pour produire ces états, ne peut avoir lieu que dans la queue de la moelle allongée, c'est-à-dire dans le point où les faisceaux de droite se croisent avec ceux de gauche. Or, comme l'état de synergie, aussi bien que celui de sympathie, existent dans ces animaux; comme on ne trouve, pour en rendre raison, nul autre point de contact entre les deux cerveaux que celui qui vient d'être nommé, on peut prononcer avec certitude que la communication a lieu dans la queue de la moelle allongée au point de l'entrecroisement des faisceaux.

Il résulte de là la probabilité que dans les mammifères, c'est-à-dire dans les animaux qui ont un corps calleux, les points de communication sont doubles, l'un existant dans ce corps calleux et les commissures, l'autre au lieu de l'entrecroisement dans la queue de la moelle allongée. On sera assuré de ce fait si l'on veut bien tenir compte de ce principe général, à savoir que les animaux dont il s'agit sont les plus élevés dans la série, et, qu'attendu le rang qu'ils y tiennent, ils cumulent en eux toutes les puissances ou facultés anatomiques des êtres inférieurs.

Mais on peut, on doit même se demander si les communications qui ont lieu dans ces deux points sont de la même nature. Il est très probable qu'il n'en est point ainsi; et nous sommes très portés à croire que les communications, qui s'opèrent par le corps calleux, sont relatives uniquement aux sympathies ou à l'impressionnabilité, tandis que celles qui ont lieu au point d'entrecroisement dans la queue de la moelle allongée, sont uniquement relatives aux synergies ou aux innervations.

Nous demandons pardon à nos lecteurs de tous ces détails anatomiques; ils en apercevront l'utilité dans peu d'instans; que s'ils les trouvent alors trop étendus, nous les prions de ne pas oublier que les choses dont il s'agit sont aussi nouvelles en physiologie qu'elles le sont en philosophie.

Des synergies et des sympathies dans l'organisme nerveux.

Nous donnons le nom de *sympathie* à un phénomène d'impressionnabilité. L'état qui succède dans plusieurs centralités diverses, paires ou impaires, à la transmission d'une impression par le moyen des trajets préformés, est un état sympathique. Nous donnons le nom de *synergie* à un phénomène d'innervation. L'état qui se mani-

feste dans plusieurs centralités innervatrices, diverses, paires ou impaires, sous l'influence d'une impression ou d'une innervation qui est propagée en eux par les trajets préétablis, est un état synergique (1). D'après ces définitions, on comprend que nous avons à traiter en ce lieu des rapports fonctionnels des diverses parties de l'organisme nerveux. Nous en exposerons seulement les généralités dont la connaissance nous paraît nécessaire en philosophie.

Il ne faut point confondre les synergies et les sympathies avec un genre de phénomènes nerveux qui est le plus ordinaire chez les animaux, celui où une certaine impression étant éprouvée et transmise par un trajet prédéterminé, vers une centralité innervatrice, provoque une réaction ou, en d'autres termes, une certaine action déterminée en rapport avec l'impression première. Les animaux sont des êtres purement *à posteriori;* chez eux, toutes les actions sont provoquées de cette manière, soit sous l'influence des besoins et des instincts organiques, soit sous celle des impressions éprouvées par les sens externes. Elles ont lieu en vertu d'un rapport préétabli entre certaines impressions et certaines facultés innervatrices. On trouve un exem-

(1) SYMPATHIE, du grec, σὺν, *avec*, παθεῖν, *sentir, éprouver.*—SYNERGIE, du grec, σὺν, *avec*, ἔργος, *travail*, veut dire, mot à mot, *travailler* ou *opérer avec.*

ple de ce genre de rapport dans l'enfant à la mamelle ; l'action de téter est provocable de cette manière. On en trouve encore des exemples dans certains actes automatiques, observables même chez l'homme adulte. Mais le rapport en vertu duquel ces phénomènes sont produits, est des plus simples. Il a d'ailleurs toujours lieu entre des centralités nerveuses de nature opposée, c'est-à-dire appartenant l'une à celles qui sont seulement impressionnables, et les autres seulement innervatrices. Il n'en est pas de même des rapports d'où résultent des synergies et des sympathies, ils ont le plus souvent lieu entre des centralités douées du même genre d'aptitudes, soit quant à l'innervation, soit quant à l'impressionnabilité.

Il y a deux espèces de synergie, deux espèces de sympathie, l'une appartenant uniquement, soit au système nerveux de la vie animale, soit à celui de la vie organique, l'autre résultant d'un consensus entre certaines parties des deux systèmes.

Les synergies et les sympathies nerveuses de l'espèce animale simple sont, chez l'homme, complétement sous l'empire de l'âme. Nous en avons parlé dans notre travail sur l'idée. Nous en traiterons plus bas. Les synergies et les sympathies de l'espèce organique simple sont complétement soustraites, ainsi que nous l'avons déjà dit, à

l'empire de la volonté. Le cerveau même n'en éprouve que les résultats.

Les synergies et les sympathies nerveuses de l'espèce organo-animale sont celles par lesquelles sont produits les symptômes qui, chez l'homme et les animaux, caractérisent les passions. Il faudrait, afin d'établir quels sont les appareils spéciaux de la vie organique qui se trouvent mis en jeu dans chacune des formes que peut revêtir la passion, faire une analyse approfondie, mais trop étendue pour que nous nous en occupions ici. Il suffit, au reste, de tenir compte des symptômes les plus grossiers, propres à chaque passion, pour acquérir la démonstration du fait général que nous énonçons, et qu'il est seulement nécessaire de prouver ici (1). Rien n'est plus évident, par exemple, que le trouble organique qui signale la peur ; palpitations du cœur, disposition à la syncope, refroidissement cutané,

(1) Le travail analytique dont il s'agit n'a point été fait, mais les matériaux ne manquent pas. Ils sont dispersés, çà et là, dans les recueils d'observations pathologiques. Avant l'apparition de la phrénologie et sous l'influence des mémoires de Cabanis sur les rapports du physique et du moral, on s'occupait de ce genre de recherches. Aujourd'hui il est à peu près complétement abandonné ; et c'est, selon nous, une des conséquences les plus fâcheuses de cette prétendue science phrénologique, si stérile d'ailleurs sous tous les autres rapports.

concentration du pouls, troubles gastriques, pâleur de la face, tremblement musculaire, modification particulière du facies ; en un mot, asthénie générale ; tels sont les signes qui la caractérisent. Or, chacun d'eux indique que l'appareil nerveux qui préside à la vie organique de l'un des systèmes de l'économie est profondément influencé. La colère est caractérisée par des phénomènes inverses, c'est-à-dire par un état de sthénie générale, etc., etc. Or, chacune de ces séries de phénomènes dépend d'une impression, déposée dans un point déterminé du système nerveux animal, qui va se propager dans une série, également déterminée, de points du système nerveux organique. La série entière est la conséquence nécessaire de l'impression première. L'homme peut arrêter l'effet de cette impression ; mais les animaux jamais ne le peuvent. Chez l'homme l'impression primordiale peut être produite *à priori*, c'est-à-dire par un acte de l'âme aussi bien qu'*à posteriori*, c'est-à-dire par le fait d'une impression purement sensuelle, tandis que chez les bêtes elle est toujours provoquée *à posteriori*. Ainsi, en tenant compte tant des phénomènes qui signalent chaque passion que des effets pathologiques qui en résultent trop souvent si elles sont prolongées, on peut affirmer avec assurance que ce qui distingue l'espèce de manifestation désignée sous ce nom, c'est un con-

sensus de synergies et de sympathies de l'ordre organique concordant avec certaines impressions de l'ordre animal ; on peut affirmer que les passions sont prédéterminées, en ce sens qu'il existe un système spécial de trajets destinés à les produire.

Les ravages des passions sont proportionnels au nombre des sympathies et des synergies propres à chacune d'elles. En effet, il y a autant de déperditions de névrosité qu'il y a de points nerveux mis en jeu. Aussi, rien n'épuise plus l'individu vivant que ces orages organiques ; rien non plus ne nuit plus à la nutrition ; car on sait que les nerfs de la vie organique sont précisément ceux qui président à cette fonction, et tout ce qui est soustrait à leur action normale, est par là même soustrait aux fonctions nutritives. Cette considération explique comment l'art de régler les passions est l'un de ceux qui sont les plus utiles à la conservation des êtres.

Un trouble intérieur aussi considérable que celui-ci, dont le résultat ordinaire est de déranger, soit la plupart, soit même toutes les fonctions de conservation, et dont quelquefois même la conséquence est d'anéantir brusquement ces fonctions, un tel trouble ne peut exister sans se témoigner à l'extérieur. En effet, il est signalé extérieurement par des symptômes qui ne permettent point de le méconnaître. Ces symptômes

différent selon la cause du trouble, c'est-à-dire selon la nature de la passion; ils sont en outre proportionnés à l'intensité de celle-ci. L'état dont nous nous occupons est un véritable état maladif; chacune des formes de cette maladie se reconnaît à des signes particuliers et invariables qui en manifestent l'espèce, l'origine et la gravité. Ces signes se trouvent dans la nature des accens et des cris, dans certains gestes, certains mouvemens, et chez l'homme dans certaines modifications de la physionomie. Ces signes sont tellement fixes, tellement expressifs, qu'il suffit à un animal de les percevoir dans un autre animal de son espèce, pour entrer en sympathie avec lui, pour l'imiter.

De l'imitation.

Les accens, les cris, les gestes, en un mot toutes les actions expressives ont, comme nous venons de le dire, la propriété de provoquer, dans les espèces semblables, la reproduction des phénomènes organiques internes dont ils sont eux-mêmes les signes extérieurs. Pour produire cet effet, il suffit qu'ils soient perçus. Il y a un tel rapport préétabli entre l'émotion organique et les actes par lesquels elle se témoigne, que l'impression, causée par la vue de cet acte, produit chez celui qui le voit, l'émotion cachée qui en a été l'origine chez l'individu que nous avons

en spectacle : et elle le produit par la voie du même organisme. On donne aussi à cette faculté le nom de sympathie.

C'est par le fait de cette imitation que certaines espèces d'animaux peuvent vivre en troupe; l'imitation les met en communauté de mouvemens et de passions; ils craignent, ils fuient, ils se colèrent, ils attaquent en même temps. Ordinairement même la troupe semble avoir un chef, et c'est celui d'entre eux chez lequel l'impressionnabilité passionnelle est la plus vive, et les expressions plus énergiques.

C'est par le fait de cette imitation que les arts ont tant de puissance sur les hommes. L'art, en effet, n'est autre chose que le moyen de provoquer certaines sympathies déterminées, soit par l'accentuation, soit par la mimique, etc.

Par le fait de cette imitation chez l'homme, l'enthousiasme, le rire, la colère, la haine, le dégoût, deviennent communs à tout une foule; certaines maladies deviennent épidémiques. Les médecins ont constaté que l'hystérie, l'épilepsie, certaines monomanies se propagent par imitation. Un médecin a vu une mère assistant à l'accouchement de sa fille, être influencée sympathiquement par ses cris et ses douleurs, à ce point qu'elle éprouva elle-même tous les symptômes qui suivent un accouchement, etc. L'imitation est, parmi nous, un des moyens les plus

puissans d'éducation comme de dépravation; c'est une des voies les plus sûres pour la propagation des bonnes comme des mauvaises passions. C'est un des faits dont les moralistes doivent le plus particulièrement s'occuper.

Virtualité de l'organisme nerveux.

On ne peut refuser de reconnaître dans l'organisme nerveux une virtualité propre, qui est l'effet, et de l'action combinée des forces circulaires et sérielles dans chacune des espèces animales, et du mode de nutrition, ainsi que de la nature des matériaux nutritifs qui résultent de l'action de ces forces. Mais on peut mettre en question si la virtualité de cet organisme, quelles qu'en soient les variétés, est suffisante pour constituer complétement, à elle seule, la vie et les facultés des animaux? Il est difficile de résoudre un semblable problème; la science, sur ce sujet, ne peut guère aller au-delà d'une forte probabilité.

On ne doit point, dans ce sujet, employer le mode par induction ou par analogie, bien que ce soit celui qui se présente naturellement. En effet, comme dans plusieurs des actions des animaux il y a quelque chose qui rappelle nos manières d'agir, on est porté, de premier mouvement en quelque sorte, à les comparer avec nous. En raison

nant ainsi, les anciens ont été conduits à croire qu'ils avaient, presque comme nous, conscience de leurs opérations, et par suite on a prononcé qu'ils avaient une âme. Cependant comme l'on remarquait qu'ils n'agissent jamais *à priori*, c'est-à-dire par un motif autre que l'instinct ou un fait extérieur, qu'ils ne sont éducables que dans le sens même des instincts natifs propres à chacun d'eux, on a dit que cette âme n'était point raisonnable, mais simplement sensitive. L'analogie, selon nous, dans cette circonstance, a été poursuivie au-delà des limites qui sont aujourd'hui acceptables. L'induction analogique ne doit, en effet, conclure jamais plus que de l'identité à l'identité. Or, en acceptant maintenant, d'après l'analogie, l'existence d'une âme des bêtes, nous dépassons la limite. En effet, on n'admet plus d'âme sensitive ou végétative chez l'homme; cette âme n'est autre chose que l'organisme nerveux. Ainsi, pour conclure rigoureusement dans l'état actuel de la physiologie, de l'identité à l'identité, il faut conclure que les actions des animaux nous révèlent l'existence chez eux d'un organisme nerveux analogue à celui que l'homme possède, ce qui ne nous apprend rien de nouveau. Sans doute à l'époque où la théorie du système nerveux était moins avancée, lorsqu'on y établissait le siége d'une circulation d'esprits animaux, ou d'une âme végétative et

sensitive, il était permis de doter également les bêtes de ces esprits ou de cette âme; mais le faire aujourd'hui, c'est, nous le répétons, dépasser les bornes en vertu desquelles l'*analogie* est acceptable.

Nous croyons que l'argument qui précède, montre suffisamment que tout ce qui a été dit sur les animaux, n'a de valeur que dans la science ancienne, et que la théorie à l'égard de ces êtres doit être changée comme la science. Voyons maintenant quelles données la physiologie moderne nous fournit pour la solution de la question.

1° La théorie complète de l'organisme nerveux suffit pour expliquer, soit les instincts, soit les actions, soit les imitations, soit les capacités d'habitude ou d'éducabilité qui se remarquent dans les animaux. Cette proposition est un fait démontré; à cet égard nous renvoyons nos lecteurs à la description fort longue que nous avons donnée plus haut. C'est même sur l'assurance de cette possibilité, et l'usage qu'ils en font, qu'est fondé le matérialisme de quelques médecins, qui n'ont point réfléchi sur ce qui est évidemment non organique chez l'homme, c'est-à-dire sur le sentiment du *moi*, la faculté d'agir *à priori*, celle de sentir, etc.

2° Chez un grand nombre d'animaux, on peut trancher la tête sans détruire la vie. Ces animaux

continuent à opérer des mouvemens parfaitement coordonnés avec les diverses espèces d'impressions qu'ils éprouvent par le tact. Les expériences sur les animaux vivans ont prouvé plus encore; elles nous ont appris que chaque nature d'impression, dans chaque membre, provoquait, même les centres généraux étant détruits, l'espèce de réaction en rapport, comme si l'animal était entier, etc.

3° Chez l'homme, nous savons qu'il existe mille actions nerveuses dont il n'a point conscience, et qui cependant déterminent des phénomènes non moins importans, non moins compliqués que ceux qui s'observent dans la vie animale des bêtes. Enfin, dans l'homme malade, chez les idiots, dans l'enfant qui vient de naître, dans le fœtus, il y a des actes d'automatisme dont on ne peut point attribuer la cause à l'âme, qui n'en a point et ne peut en avoir conscience, et qui cependant offrent toute la perfection que présentent les actions des bêtes, quant à la finalité qu'il est possible d'y reconnaître.

Il nous paraît très probable, d'après ces observations, que la virtualité de l'organisme constitue toute la vie et toutes les facultés des animaux. Cette opinion diffère de celle des cartésiens, en ce sens que ceux-ci voyaient dans la bête un automate mécanique, tandis qu'ici on y voit une organisation nerveuse, c'est-à-dire quelque chose

qui ne ressemble nullement à une mécanique, ni dans les causes qui la maintiennent existante, ni dans l'arrangement et le système des fonctions. Néanmoins, si l'on accepte notre probabilité, il faudra, comme Descartes, admettre que les bêtes n'ont point le sentiment du *moi*, ne raisonnent pas, ne veulent pas ; en un mot, ne sentent pas. Nous serions, au reste, étonnés que les hommes religieux rejetassent une pareille manière de voir. Il nous semble que par cela seul que Dieu nous a permis de manger la chair des animaux, en nous défendant de disposer de la vie des hommes, il nous a enseigné qu'il y avait une différence complète entre les uns et les autres, ou, en d'autres termes, que ces animaux n'étaient nos semblables sous aucun rapport spirituel. S'il en était autrement, nous ne concevrions pas comment on oserait se nourrir de la substance de ces êtres. En effet, dans la religion brahmanique, où cette similitude spirituelle est admise, quant à l'âme sensitive seulement, l'usage de la viande est considéré comme abominable. Ces dernières considérations sont déterminantes à nos yeux ; elles suffisent pour décider la question.

Nous terminerons ici nos études sur l'organisme ; nous allons passer à celle de l'âme.

§ XIII. — De l'ame.

En français, par le mot *âme*, on désigne ce qui est en même temps le principe, le siége et *la substance de la personnalité;* comme la personnalité est évidemment incommunicable, on reconnaît qu'il en est de même de la substance de cette personnalité; il s'ensuit que celle-ci est essentiellement individuelle; il est établi, en outre, que cette personnalité est créée et cependant impérissable ou immortelle; qu'elle est libre, douée de mémoire et de volonté, c'est-à-dire de la capacité de mériter et de démériter. Tel est le sens que l'enseignement religieux y a donné, et qu'il a fait recevoir (1). Il s'en faut de beaucoup que l'enseignement philosophique soit capable de donner une idée aussi nette. Entre

(1) Chez les Grecs, on se servait du mot ψυχὴ pour désigner cette personnalité impérissable, capable de mériter et de démériter, et par suite susceptible de peines et de récompenses. (Voyez à cet égard le onzième chant de l'Odyssée d'Homère.) C'est à cette ψυχὴ que Platon joignait deux autres natures spirituelles, l'une émanée de la raison divine, le λογός, l'autre servant d'âme à la matière et mère des passions, le θυμός.—Chez les Latins l'*anima* était plus particulièrement notre principe de vie et de sensation, l'*animus* le principe actif et *mens* le principe intelligent.

ses mains le mot *âme* est devenu un terme générique, sous lequel on a compris diverses entités fonctionnelles; il n'a point eu de sens fixe; il n'a point représenté une seule et même idée. Si l'enseignement religieux, en s'adressant au plus grand nombre, n'avait fait prédominer la conception que nous venons d'exprimer, il serait résulté de l'enseignement philosophique une conception tellement indéterminée sur notre constitution spirituelle, que tout ce que la croyance en l'immortalité et en la responsabilité de l'âme a de moral, eût disparu. Examinons, en effet. L'âme, disait-on, dans l'Université de Paris, est une substance spirituelle, pensante, créée et incomplète; *anima est substantia spiritualis, cogitans, creata et incompleta* (1). On l'appelait incomplète pour la distinguer de la substance spirituelle qui constituait l'ange, substance que l'on disait complète, parce qu'elle n'avait pas besoin d'un corps pour agir. On distinguait ensuite trois âmes, l'âme rationnelle, l'âme sensitive et l'âme végétative, *anima rationalis*, ou *mens*, *anima sentiens*, *anima vegetans*. La première était celle où résidaient l'intelligence et la volonté; la seconde était le principe par lequel nous sentons et nous produisons des mouvemens; la troisième était le principe par lequel nous vivons (2). On remar-

(1) Candidatus artium.

(2) *Ibid.*—Chauvin. Lex.

quera, sans que nous ayons besoin d'insister, que ces distinctions détruisaient l'unité et laissaient la personnalité sans véritable représentant spirituel. Il est également inutile d'appuyer sur l'étrangeté et sur les inconvéniens d'une division qui attribuait à deux entités différentes la faculté de sentir et celle de comprendre. Ces choses sont évidentes au premier coup d'œil ; il est clair que, si l'enseignement philosophique eût régné seul dans notre monde européen, ou seulement eût prédominé, le mot *âme* n'aurait point le sens qu'il possède aujourd'hui, et n'aurait, en définitive, représenté qu'une idée très vague. Les cartésiens sentirent le défaut de cette doctrine; selon eux, l'âme était la pensée ou l'être pensant, *mens est res cogitans*, ou bien *principium actu cogitans*, c'est-à-dire le principe pensant en acte. On fit à ces définitions l'objection suivante : Si, disait-on, l'âme est la pensée ou le principe pensant en acte, elle doit penser toujours ; car si elle cessait de penser, elle cesserait d'exister ; or, il est certain que l'âme ne pense pas toujours, par exemple, chez le fœtus avant la naissance ; donc la définition est mauvaise ; elle fut, en effet, abandonnée. La Philosophie de Lyon définit l'âme une substance raisonnable ou douée de la faculté de penser, et formée pour gouverner un corps, *substantia rationalis, seu cogitationis particeps, reaendo corpori*

accommodata. L'abbé Doney définit l'âme un principe ou une substance qui est capable de penser et de connaître, d'aimer et de vouloir (1). Nous n'argumenterons point régulièrement contre ces diverses définitions ; nous nous bornerons à faire remarquer qu'elles sont très inférieures à celle que nous avons extraite du sentiment populaire ; l'idée de la personnalité individuelle n'y est exprimée nulle part ; on y a donc oublié ce qui était, selon nous, le plus important à énoncer, c'est-à-dire l'idée qui se rapporte directement à la morale. En effet, c'est parce que l'âme est la substance de la personnalité, que l'âme est responsable ; or, en omettant cette personnalité, on omet aussi le fait de la responsabilité morale. En outre, ces formules prêtent toutes, plus ou moins, au panthéisme. Elles n'offrent rien de radicalement contradictoire à cette doctrine, en sorte que celle-ci peut faire usage de plusieurs sans en changer aucunement les termes. Il en serait autrement si elles contenaient l'énonciation du fait de la personnalité. Ainsi, à nos yeux, la définition populaire reste la meilleure ; nous proposerons cependant une formule qui offre peut-être plus de précision, et qui est d'ailleurs plus en conformité avec l'ontologie qui précède et qui doit suivre, c'est la suivante : l'âme est *la*

(1) Nouveaux élémens de philosophie, t. II, p. 184.

substance de la personnalité et de la spontanéité humaine. Par là, il nous semble, se trouve suffisamment exprimé que l'âme est une force de l'ordre libre, indépendante, quant à son essence, du milieu où elle est enfermée ou contenue; en outre, notre définition nous paraît généraliser convenablement les attributs principaux que l'on doit reconnaître dans l'âme; elle ne les présente pas comme des entités, mais comme des conséquences d'une qualité principale. En effet, puisque l'âme est spontanée, il s'ensuit encore qu'elle n'est point de nature à être détruite ou changée par le milieu, quel qu'il soit, dont elle est indépendante; puisqu'elle est spontanée, elle est active, susceptible de pensée, d'action, etc.; enfin, puisqu'elle est personnelle, elle est susceptible de responsabilité.

Cette définition étant acquise, il nous reste encore à prouver que cette force de spontanéité existe, et qu'elle est individuelle; nous avons de plus à rechercher quelles sont les facultés principales de cette force. C'est ce que nous ferons dans les deux paragraphes suivans.

§ XIV. — De l'existence de l'ame.

Les connaissances que nous possédons sur la nature de l'organisme, changent complétement le système d'argumentation nécessaire, soit pour prouver, soit pour mettre en doute l'existence de l'âme. Dans la science actuelle, il n'est plus permis de se demander, comme Locke, si la matière peut penser; en effet, si elle était capable de penser, il s'ensuivrait qu'elle posséderait des propriétés actives; or, la matière est passive, inerte, par conséquent essentiellement *inactive*; pour admettre, fût-ce un instant, le contraire, il faudrait oublier la logique; il faudrait nier tous les calculs de la science, ceux mêmes qui nous sont démontrés par les plus fréquentes applications et les prévoyances les plus sûres; car tous ces calculs sont uniformément fondés sur le principe de l'inertie de la matière. Au point de vue physiologique, il n'est pas plus permis de concevoir que la matière puisse penser, qu'il ne le serait de dire que la matière digère, sécrète, croît, etc.; c'est l'organisme qui digère, c'est l'organisme qui sécrète, qui s'accroît, etc.; mais l'organisme peut-il penser, voilà quelle pourrait être la question, si une question, ainsi formulée, n'était pas mal posée. En effet, l'organisme

n'existe point par lui-même ; on ne peut point en chercher la force ou l'essence constitutive dans les molécules matérielles dont il se compose. Ces molécules sont elles-mêmes indifférentes à en faire partie ; elles sont inertes, comme tout ce qui est matière ; elles appartiennent momentanément à l'organisme ; mais elles n'en forment point précisément le fondement. N'est-il pas, en effet, prouvé, en physiologie, que la matière des corps est incessamment renouvelée, de telle sorte qu'incessamment des molécules nouvelles viennent prendre la place des anciennes ; de telle sorte que les tissus les plus durs sont eux-mêmes renouvelés en totalité dans un espace de temps plus ou moins court. Ce qui constitue, forme et conserve l'organisme, est, comme nous l'avons vu, l'action de la force sérielle ; c'est elle qui, constamment présente, préside à tous ces changemens, à toutes ces modifications, dont la matière est le moyen passif. Ainsi, la question de savoir si l'organisme est susceptible de penser, doit être posée de cette manière : la force sérielle est-elle susceptible de penser? Or, à une pareille question, tout le monde uniformément répondra : non, elle n'est point susceptible de penser. En effet, la différence, l'opposition même qui existe entre l'acte sériel et l'acte de penser, frappe du premier coup tous les yeux. Le premier est fatal, le second est

libre ; le premier n'a qu'un seul sens, le second se manifeste de toutes manières ; le premier ne revient jamais sur ses pas, le second y revient incessamment, car le souvenir en est un des principaux élémens, etc. Au reste, ce qui va suivre prouvera invinciblement que la pensée est l'effet d'une force particulière surajoutée à l'organisme.

Depuis Descartes on s'est servi du mot de pensée pour désigner et caractériser la propriété essentielle de l'esprit ou de l'âme ; la pensée a été en conséquence le sujet des diverses argumentations destinées, soit à prouver, soit à nier l'existence de cette âme. Selon nous, ce terrain est mauvais, d'abord parce que la pensée n'est point dans l'homme actuel, c'est-à-dire dans l'homme pourvu d'un organisme, un fait purement spirituel (1) ; en outre, celui-là seul qui pense, peut avoir conscience de sa pensée ; par suite nous ne pouvons rien inférer de là sur les êtres qui, comme les animaux, ne nous ressemblent pas, quoiqu'ils soient pourvus d'un organisme. De plus la pensée est un fait caché, qui ne tombe que sous le sens de la conscience personnelle, et par conséquent de l'expérience individuelle, en sorte que chacun peut en dire ce

(1) Voyez à cet égard notre paragraphe sur l'Idée dans le premier volume.

qu'il veut, en sorte que chacun peut parler seulement d'après lui-même, l'ignorant, ou le mauvais observateur, aussi bien que l'homme instruit et exercé. Or, c'est un système absurde que celui qui permet de juger une question de l'ordre universel par des observations purement individuelles. Enfin le mot pensée ne donne en réalité qu'une idée confuse des facultés intellectuelles de l'homme; c'est une synthèse obscure, qu'il faut analyser et définir, car l'obscurité, dans les matières difficiles, donne de la force à l'erreur, et nuit à la vérité. Or, que fait-on quand on pense? On formule des propositions, c'est-à-dire l'on juge, l'on imagine, l'on se souvient, l'on sent, l'on raisonne; en un mot on agit. Une telle analyse ne laisse point de place au vague; elle nous ramène directement à une précédente analyse que nous avons faite de ces opérations dans la logique, c'est-à-dire à l'étude pratique des fonctions de l'esprit. Et que prouve ce travail? C'est que toutes ces facultés sont actives et émanent par conséquent d'une propriété fondamentalement opposée à celle qui forme l'essence de la matière.

Les matérialistes de la fin du dernier siècle disaient que penser c'était sentir; ainsi, selon eux, avoir mémoire c'était sentir des souvenirs; juger c'était sentir des comparaisons, ou des rapports de ressemblance, de différence et de

liaison; et vouloir c'était sentir des désirs (1). Ils attribuaient cette faculté de sentir à la matière. Ils ne remarquaient pas que le fait de sentir était une action, et par conséquent émanait d'une substance active, c'est-à-dire essentiellement différente de la matière. M. de la Romiguière (2) fit remarquer que l'on ne sentait point lorsque l'on ne faisait point attention, que l'on sentait seulement ce sur quoi l'attention était portée, et que l'on cessait de sentir ce dont on détournait son attention; et l'attention étant ainsi démontrée être un mode volontaire et actif, précédant toute espèce de sensation, aussi bien celle du désir que celle du souvenir, etc., il en tirait la conclusion que le principe de cette attention était libre, spontané et actif, c'est-à-dire non matériel. L'auteur que nous citons a consacré à peu près deux volumes à développer cet argument sous toutes les faces. On ne lui a point répondu; on n'a pu lui répondre. C'est, en effet, là l'objection capitale et invincible que l'on peut faire au matérialisme. Mais dans le système de M. de Tracy il y a en outre plusieurs difficultés fort graves. On n'y explique point l'unité de sen-

(1) Destutt de Tracy, *Élémens d'idéologie*. Ce singulier livre commence par ce principe général : *L'idéologie est une partie de la zoologie.*

(2) *Leçons de philosophie.*

timent, c'est-à-dire on ne nous apprend point qui sent en nous; on suppose que la mémoire se forme naturellement par elle-même sans que nous y prenions part, car on y assure que se rappeler quelque chose c'est sentir un souvenir; on suppose également que les choses comparables, c'est-à-dire semblables, différentes ou susceptibles de s'unir, se comparent elles-mêmes entre elles par l'effet de quelque vertu qui y est sans doute inhérente, car on dit que juger c'est sentir des comparaisons, etc.; en un mot, on met l'activité dans les matériaux de la pensée pour la retirer à ce qui pense. Il est impossible d'abuser davantage de la faculté de parler en accouplant des mots d'une manière plus étrange, et en contredisant plus directement la logique du langage et le bon sens même.

Les physiologistes matérialistes sont un peu moins inconséquens que les matérialistes idéologues. Nous allons dire quelques mots de leur système.

Ces physiologistes sont ceux qui ne reconnaissent dans l'homme d'autres forces que celles qui constituent l'organisme, ou qui en ressortent. Ils admettent que l'homme est toujours mu *à posteriori* et *nécessairement* par les conséquences d'un appétit interne, ou par celles d'une impression venue du monde extérieur, et dont l'effet est de provoquer l'un de ses instincts ou l'une de ses

aptitudes. Ils disent que l'appétit, l'instinct ou l'aptitude, quoique complétement involontaires dans le sens ordinairement attaché à ce mot, ou quoique nécessaires, selon le sens physiologique, simulent en effet la volonté, et en définitive constituent de réelles spontanéités, les seules qui existent chez l'homme; comme ces spontanéités, pourraient-ils ajouter, en adoptant notre doctrine de la névrosité, se réveillent en quelque sorte d'elles-mêmes à certains momens, sous l'influence du phénomène de la nutrition interne, on peut se rendre par là compte comment l'homme semble quelquefois se mouvoir *à priori* sans être excité par une cause extérieure; enfin, comme elles commandent certains systèmes d'actes déterminés, cela encore suffit pour expliquer comment l'homme se meut, à chaque occasion, d'une manière qui lui est propre.

Nous ne nions point l'existence dans l'homme d'appétits, d'instincts, ni d'aptitudes, du moment où l'on ne prétend en fixer ni le siége, ni le nombre, ni l'exacte nature; nous admettons même que le système physiologique dont il s'agit, sur les fonctions et la valeur de ces aptitudes, est vrai quant aux animaux; mais nous le déclarons incomplet et par conséquent erroné quant à l'homme. Il existe une objection capitale, un fait d'observation universelle qui démontre qu'il y a chez nous une force autre que les forces or-

ganiques, c'est-à-dire que les instincts, les appétits et les aptitudes. Nous allons l'exposer.

S'il n'y avait dans l'homme rien de plus que des aptitudes organiques, l'homme ne manifesterait jamais que les mêmes facultés, il ne produirait jamais que des actes semblables, il n'engendrerait jamais de choses nouvelles. Ses idées comme ses œuvres ne varieraient point. A une certaine impression, à un certain besoin, il répondrait toujours par la même action, par le même phénomène. Il ne serait pas plus éducable que les animaux, c'est-à-dire qu'il ne contracterait des habitudes que dans le sens de ses aptitudes primordiales; sa nature et ses manières ne changeraient pas; il n'y aurait d'autres différences possibles dans ses mœurs, ses actions ou ses œuvres, que celles de l'intensité. Or, l'histoire, et quelle observation plus grande, plus étendue existe-t-il dans une science quelconque que l'histoire! l'histoire prouve qu'il en est tout autrement. L'homme change d'idée du tout au tout; l'homme crée des œuvres non seulement qui ne se ressemblent pas, mais qui diffèrent complétement entre elles; ses variations dans les idées et dans les œuvres sont innombrables; elles le sont tellement que l'espèce humaine s'en plaint, qu'elle demande, depuis qu'elle existe, un moyen de se garantir contre cette variabilité extrême; qu'elle ne cesse d'appeler une idée qui lui serve

d'asile pour résister à l'incertitude qui l'assiège de toutes parts, et que chacun sent incessamment se remuer en soi. Si l'homme n'était qu'un assemblage d'aptitudes, il ne douterait jamais, ni de lui-même, ni de ce qu'il fait; il ne changerait point, et, lors même qu'il semble le plus ferme, il ne se plaindrait pas encore de son incertitude.

Evidemment, il y a en nous une force d'une nature spéciale, laquelle se sert de l'organisme pour produire des œuvres, laquelle est libre; car elle change de but et elle doute. Cet argument nous paraît irréfutable. Aussi nous invitons nos lecteurs à le méditer; nous ne croyons pas qu'aucun physiologiste matérialiste puisse y résister, si on réussit à le lui faire comprendre.

Passons maintenant aux preuves directes de l'existence de l'âme. N'oublions pas cependant qu'il s'agit, en ce moment, seulement de démontrer qu'il existe dans l'homme, outre l'action des forces sérielles et circulaires qui président à la vie de son organisme, une force spéciale à chacun de nous, force de nature spirituelle, destinée à être la substance de la personnalité. C'est dans le paragraphe suivant que nous devons en examiner les facultés. Dans celui-ci, nous en démontrerons les propriétés générales.

Il est certain que dans chaque homme il y a une unité, non pas une unité apparente et phénoménale, mais une unité réelle dont chacun a

conscience parfaite, qui se manifeste à tous momens dans l'expression du *moi*, et par conséquent dans toute espèce de proposition. Nul ne doute de ce fait quant à lui-même ; nul ne le met en doute quant à ses semblables. Si cette unité n'était point substantielle, c'est-à-dire si elle était seulement passagère, elle ne serait ni durable, ni constante, ni ayant conscience continue d'elle-même comme elle l'a. Cette unité est stable, elle est donc substantielle. Or, il n'y a point d'unité réelle dans l'organisme ; il y a une multitude d'aptitudes diverses unies par des trajets ; parmi toutes les centralités nerveuses intra-crâniennes, il n'y en a aucune qui soit plus importante que l'autre ; tantôt l'une, tantôt l'autre, est mise en jeu, et momentanément se trouve prédominante ; en un mot, il y a pluralité. Or, la pluralité ne peut engendrer l'unité ; cette unité dépend donc de quelque chose qui n'est point l'organisme.

Ce raisonnement nous rappelle un argument dont nous avons déjà fait mention précédemment, mais qu'il nous paraît convenable de répéter en ce lieu. Supposons pour un moment que l'unité humaine soit représentée par un atome ou une molécule indivisible de matière ; il arrivera à tout instant que cet atome éprouvera simultanément plusieurs impressions : par exemple, celles du chaud et du froid, du grand et du petit, du rouge et du blanc, du bien et du mal ; en

sorte que, selon l'expression dont Condillac se sert dans son traité des sensations, le susdit atome sera en même temps chaud et froid, rouge et blanc, etc., etc. Or comment, étant ainsi lui-même, distinguera-t-il ces impressions, comment en jugera-t-il, comment les comparera-t-il, etc.? Evidemment, il ne le pourra. Or, comme l'homme compare, juge, distingue, il est clair qu'il y a en lui quelque chose qui possède ces puissances, et comme elles ne peuvent appartenir à la matière même hypothétique, il est évident que le quelque chose qui juge n'est point matériel. Aujourd'hui, il faudrait encore ajouter à cet argument sur l'impossibilité d'attribuer l'unité humaine à une unité atomistique matérielle, qu'il est reconnu en physiologie que la matière de l'organisme est sans cesse renouvelée; il arriverait donc que le prétendu atome, siége de l'unité, ne tarderait pas à être chassé de la place qu'il occupait, et de l'organisme même, pour être remplacé par un autre, de telle sorte que l'unité s'en irait avec lui, ce qui est absurde; car, nous le répétons, l'unité humaine est essentiellement stable.

Il est certain, en effet, que l'unité humaine est constamment identique à elle-même, ou, en d'autres termes, que le *moi* est toujours le même. Nous avons tous la certitude et la conscience de cette identité qui constitue la véritable person-

nalité de chacun. Il est impossible, comme nous venons de l'indiquer, de rattacher cette stabilité à la matière organique; car celle-ci est incessamment renouvelée. Ce renouvellement est extrêmement rapide dans le système nerveux, plus rapide que partout ailleurs. On peut en calculer la vitesse en tenant compte des intermittences que l'on remarque dans les actions nerveuses; car l'intermittence, comme nous l'avons dit, est le temps pendant lequel la névrosité, épuisée ou détruite, est reproduite par la nutrition. Or, l'espace le plus long que nous connaissions entre deux intermittences nerveuses, est celle qui existe entre deux sommeils, c'est-à-dire quinze ou dix-huit heures. Ainsi, la matière propre aux impressions et aux innervations se renouvelle au moins une fois toutes les vingt-quatre heures. L'identité humaine, qui dure toute la vie, ne dépend donc pas d'un organisme dont les élémens mobiles changent vingt ou trente mille fois plus ou moins pendant la durée de cette vie. Elle nous rend manifeste l'existence d'une force aussi stable qu'elle-même.

Il est certain, en outre, que nous sommes libres; chacun de nous sait qu'il choisit et qu'il peut choisir. A chaque moment nous sommes placés entre un désir qui nous plaît et la conception d'un devoir désagréable; à chaque moment nous nous trouvons ainsi appelés à nous

déterminer pour le plaisir ou pour la peine, et très souvent nous prenons parti pour la dernière, non pour satisfaire un appel organique, mais pour obéir à une conception purement morale. Or, s'il n'y avait chez nous que de l'organisme, il n'y aurait que des appétits; le plus énergique subalterniserait les plus faibles, et jamais nous ne balancerions, jamais nous n'aurions à décider entre le plaisir et la peine. Les appétits se succéderaient, s'éveilleraient et s'apaiseraient selon la loi de l'ordre circulaire qui règle les phénomènes de l'organisme, ou selon la loi qui préside aux instincts qui signalent les âges; tout serait fatal, nécessaire et successif comme les actions des forces qui gouvernent notre vie matérielle. Il en est ainsi chez les animaux; chez nous-mêmes il en est ainsi de nos instincts; nous le savons tous par expérience, ces instincts ne se disputent pas entre eux; ils naissent chacun à leur tour et comme engendrés les uns par les autres. Si nous les réglons, si nous les faisons taire, ce n'est point pour en favoriser un préférablement à un autre, mais pour obéir à quelque chose qui n'est pas l'instinct et qui est une conviction ou une croyance. D'un autre côté, s'il n'y avait pas une croyance, nous n'aurions aucun motif, soit pour résister à l'instinct, soit pour en arrêter ou en modifier les manifestations. On a des exemples nombreux d'hommes dépourvus

de croyance, et l'on sait que ceux-là se sont toujours montrés obéissans à leurs appétits; ceux-là vivent à la manière des bêtes. Ainsi, c'est parce que l'homme a choix entre une croyance formulée et l'instinct, qu'il peut choisir, et c'est parce qu'il peut choisir qu'il est libre. Autrement il ne pourrait exercer cette faculté qu'à l'occasion des instincts; or, ceux-ci apparaissant successivement, chacun à leur tour, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, jamais il n'aurait l'occasion de prendre un parti entre deux sollicitations, jamais sa liberté ne serait mise en demeure ni en acte. Il résulte de ce que nous venons de dire que l'homme est libre, mais qu'il est libre seulement à condition de posséder une croyance; en d'autres termes, nous sommes obligés de reconnaître dans l'homme deux facultés de plus, celle de choisir et celle de croire; la liberté et la foi. Or, ces deux facultés ne peuvent émaner de l'organisme; celui-ci, en effet, d'une part, est l'effet de deux lois non libres, et, de l'autre part, ne contient et ne peut admettre en lui rien d'autre que ce qui est une généralisation des systèmes divers dont il se compose, rien par conséquent de contraire à ses tendances. Donc les deux facultés dont il s'agit, celle de foi comme celle de liberté, sont les effets ou le propre d'une puissance spéciale.

Non seulement nous avons la preuve mille fois acquise, et, par nous-même, l'expérience, que

l'homme résiste à l'instinct, le subalternise et le règle, mais encore nous savons certainement que l'homme invente, crée des idées et des choses, et qu'il modifie son organisme. Ainsi, nous voyons l'homme changer de but d'activité et créer des méthodes nouvelles d'investigations en rapport avec ce but; nous le voyons rédiger des formules scientifiques qui sont contradictoires avec ce que lui enseigne la sensation; nous savons que la musique est un art entièrement inventé par lui et qui a subi de nombreuses et fondamentales révolutions : la gamme et par suite l'accentuation ont été, plusieurs fois, totalement changées. Nous construisons des temples et des palais dont rien dans la nature ne nous offre l'exemple; et l'histoire nous apprend qu'il y a plusieurs systèmes architecturaux aussi différens, comparativement les uns avec les autres, qu'ils étaient originaux comparativement avec les monumens de la nature. Nous imaginons des machines qui sont sans modèle dans le monde extérieur. Enfin, il suffit à chacun de nous de vouloir long-temps pour changer ses dispositions physiques natives; il suffit à une population de vouloir la même chose pendant plusieurs générations pour constituer une race. Ainsi, nous voyons le pianiste, par la persistance dans ses exercices, faire réellement de ses mains un organe nouveau; le travail, non seulement met

dans les nerfs et les muscles qui meuvent ses doigts, l'habitude d'une agilité extrême et la faculté de rapports harmoniques qui n'y étaient pas, mais encore il produit l'alongement de ces doigts et de cette main, etc., etc. Or, s'il n'y avait en nous d'autres forces que celles de l'organisme, nous n'inventerions rien; aux mêmes besoins, aux mêmes sollicitations, l'organisme répondrait par les mêmes actions; c'est ce qu'on observe dans les animaux; le chant du rossignol n'a point changé; l'hirondelle n'a point modifié la construction de son nid; l'homme peut améliorer, jusqu'à un certain point, l'instinct des animaux; mais c'est parce qu'il a la puissance de changer même les siens; l'animal lui-même n'y peut rien. D'où lui viendrait, en effet, ce pouvoir? d'un autre instinct, dira-t-on! Mais, a-t-on oublié que les instincts ne se manifestent que successivement et comme s'ils étaient engendrés les uns par les autres; a-t-on oublié que chaque instinct a une puissance fixe, limitée et toujours passagère? Toutes les aptitudes des animaux ressemblent aux appétits qui, chez l'homme, viennent de la vie organique et dont la source origiginelle est, comme nous l'avons dit, hors de l'influence de sa volonté; ils exigent une satisfaction déterminée, et cette satisfaction obtenue, ils s'endorment. Ainsi, chez nous, la faim, la soif et plusieurs autres appétits sont complète-

ment involontaires ; nous ne pouvons les empêcher de naître, et aussi ils n'ont jamais changé non plus que les moyens de satisfaction propres à les apaiser. L'instinct de la faim n'a point modifié celui de la soif, ni celui-ci quelqu'autre ; il en serait de même des aptitudes de l'ordre animal que nous possédons, si nous n'avions en nous rien de plus que ces aptitudes ; elles donneraient, depuis le commencement du monde, chacune à leur tour, des produits identiques. Puisqu'il en est autrement, il y a donc en nous une force qui n'a pas besoin d'être sollicitée pour agir, qui se meut *à priori*, ou, en d'autres termes, il y a en nous une puissance de spontanéité.

Il est un fait qui signale d'une manière particulièrement nette, non seulement la présence de l'âme en nous, mais encore la différence qui existe entre l'action spirituelle et le phénomène organique ; c'est le langage ! Dans le langage, il y a toujours deux choses présentes en même temps, savoir : le matériel des mots, le vocabulaire ou les sons, et le sens ou la signification attachée à ces mots, en d'autres termes, la matière et l'esprit. Le sens ne dépend nullement du son, ni le son du sens ; le rapport entre les deux n'est point nécessaire ; il est, comme on le dit, le résultat d'une convention, c'est-à-dire tout-à-fait volontaire. Aussi, les variétés et les différences de vocabulaires sont nombreuses ; il y en

a autant que de peuples. Or, certainement les différences dans le vocabulaire sont les signes d'une différence quelconque, représentée organiquement; comment se fait-il cependant que les mots, quelque divers qu'ils soient, expriment, chez les divers peuples de l'Europe, un même système d'idées? comment se fait-il, par exemple, que le mot *âme*, qui est, dans les différentes langues du monde, représenté par tant de sons différens et par conséquent correspond à un fait organique si varié, signifie cependant partout la même idée? Évidemment, s'il n'y avait dans l'homme que de l'organisme, il y aurait autant de systèmes d'idées différentes qu'il y a de vocabulaires. Or, il n'en est point ainsi; donc le sens ne vient pas de l'organisme. Il y a plus : il ne suffit pas qu'un son soit prononcé devant un homme et entendu par lui, pour qu'il en résulte, en lui, l'idée de la chose que ce son représente dans la langue à laquelle il appartient; il faut qu'il en ait appris et qu'il en sache la signification. Or, s'il n'y avait en nous que de l'organisme, l'effet organique d'un son serait le même que l'effet d'un appétit instinctif, il produirait inévitablement chez tout le monde, une certaine idée. Or, il n'en est pas ainsi : donc il y a, en nous, outre l'organisme, une force spéciale douée de la propriété de nommer.

Mais voici une observation qui va en quelque sorte faire toucher au doigt ou rendre aussi visible qu'elle peut l'être la réalité de cette force non matérielle dont les raisonnemens précédens nous ont démontré la nécessité.

Nous sentons les modifications qui ont lieu dans notre système nerveux de la vie animale ; nous les convertissons en sensations nettement définies auxquelles nous donnons un nom ; nous conservons ces sensations dans notre souvenir ; celles-ci deviennent en quelque sorte des entités existant en nous, parfaitement stables et parfaitement fixes, si bien que nous pouvons les comparer ou nous en servir de toute autre manière. Ces sensations ont donc acquis une réalité substantielle quelconque, c'est-à-dire au moins celle du nom ou du signe par lequel on les désigne ; car autrement elles n'auraient point de durée ; elles seraient aussi passagères qu'une image réfléchie sur un miroir. Personne, en effet, n'a mis en doute que toute sensation n'eût en quelque sorte un corps ; les matérialistes ont dit que ce corps était matériel, ajoutant comme explication : les uns, que ce corps était une modification représentative de la sensation opérée dans le système nerveux et qui, une fois opérée, devenait stable ; les autres, que ce corps était le fait d'une combinaison chimique, en sorte qu'il

y avait dans le cerveau autant d'êtres chimiques qu'il y avait de sensations et d'idées diverses. Voilà certes des affirmations étranges et bien faciles à réfuter, si l'on se rappelle ce que nous venons de dire dans les pages précédentes; mais, ce n'est pas ce genre de réfutation que nous recherchons ici; aussi nous continuons. Les spiritualistes donnent pour corps à la sensation ou à l'idée le nom ou le signe spirituel; ils disent que la sensation et l'idée sont des qualités imprimées à l'âme. Ainsi, tout le monde, uniformément, a compris que la sensation était une entité stable, pourvue d'une existence réelle par voie substantielle; seulement les matérialistes veulent que cette entité soit matérielle. Or, nous allons prouver contre eux, par la physiologie même, c'est-à-dire par la science de l'homme matériel, que, chez nous, la sensation est complètement immatérielle.

On se souvient de nos explications sur la névrosité; on se souvient que le résultat des impressions est de l'épuiser ou de la détruire, si bien qu'après un certain nombre d'impressions éprouvées, elle disparaît dans le point où ces impressions ont eu lieu, pendant tout le temps nécessaire pour que la reproduction en soit opérée par la circulation. Ainsi chaque impression emporte une certaine quantité de névrosité, plus ou moins, selon l'énergie dont elle est douée; ainsi

chaque impression produit un *vide;* et la modification du système nerveux que nous sentons, lorsque nous voulons sentir, n'est rien de plus ni rien de moins que le vide. Ainsi, ce n'est point dans des contacts matériels que nous recueillons nos sensations, c'est dans le vide. Donc, soit ce qui sent, soit ce qui constitue, l'entité stable qui fait de la sensation un souvenir, n'est point matérielle ; c'est quelque chose d'analogue à la nature de Dieu, quelque chose d'invisible, d'inétendu, en un mot, c'est un être spirituel. On pourrait donc répéter, pour ce qui se passe dans notre petit monde, ce que l'on avait dit pour ce qui se passe dans le grand univers, mais sans plus d'exactitude, que le vide est la forme de notre âme, comme le vide est la forme de Dieu. Que l'on ne prenne point, au reste, cette comparaison pour sérieuse de notre part ; c'est une image dont nous nous servons pour mieux fixer dans le souvenir, le fait important que nous venons d'énoncer, fait qui avait jusqu'à ce jour passé inaperçu et qui prouve, sans réplique, la spiritualité de l'âme (1).

(1) Ce point de vue nouveau ouvre carrière à de nombreuses considérations métaphysiques ; mais je crois devoir m'en abstenir, afin de ne point sortir de ce que nous possédons de positif. Je vais cependant en indiquer quelques unes.—Il est évident que si nous sentons seulement le vide, toutes les fois au contraire que nous produisons spontané-

Nous terminerons ici la série de nos preuves en faveur de l'âme ou de l'esprit chez l'homme ; elles nous paraissent irréfragables et de nature à forcer toute espèce de conviction si l'on veut bien les méditer suffisamment. La plupart consistent en des démonstrations par l'absurde, c'est-à-dire par l'impossibilité que les choses soient autrement qu'on l'affirme. La dernière seule est une démonstration directe. Ces preuves ouvrent chacune la voie à deux conséquences : l'une est celle que nous avons poursuivie, à savoir l'existence de l'âme ; l'autre est la connaissance d'une partie de ses propriétés. En effet, en cherchant à en rendre l'existence aussi évidente à tous les yeux qu'elle l'est aux nôtres, nous en avons montré l'unité, l'identité, la liberté, la crédibi-

ment un mouvement, c'est-à-dire une innervation, toutes les fois que nous engendrons le signe matériel d'une idée, nous touchons le plein et nous y produisons le vide. Ainsi, à tous momens nous percevons ou nous créons des espaces purs. Il semblerait que, dans ces circonstances, il se passe dans notre intérieur, l'analogue du phénomène qui a lieu dans le monde extérieur, lorsque nous donnons une impulsion à un corps, par exemple lorsque nous projetons une pierre dans les airs ; il semblerait que, dans l'un et l'autre cas, nous créons un espace pur et un vide. Je laisse aux physiciens le soin de voir s'il n'y a pas quelque parti à tirer de cette comparaison pour découvrir la nature et apprécier quelques unes des causes du mouvement.

lité ou propriété de foi, la spontanéité et enfin l'immatérialité ou la spiritualité. Ce sont autant de propriétés de l'âme. Il nous reste encore à parler de deux autres propriétés que nous désignerons sous le nom de personnalité et d'immortalité.

De la personnalité. Nous voulons montrer, sous ce titre, qu'il y a autant d'âmes qu'il y a d'individus humains, ou, en d'autres termes, que c'est l'individualité de l'âme qui constitue la véritable individualité de l'homme. Nos lecteurs seront sans doute étonnés que nous pensions une telle démonstration nécessaire ; nous n'en sommes pas moins surpris qu'eux. Mais, aujourd'hui, le panthéisme a fait de tels progrès, que ce qui paraissait de plus inniable, de plus contraire au sentiment intime de chacun, de plus opposé au bon sens, en un mot, la chose la plus certaine sur laquelle repose toute la théorie des mérites et des démérites, ainsi que des récompenses et des peines dans ce monde et dans l'autre, l'individualité spirituelle chez les hommes est non seulement mise en doute, mais traitée d'erreur par beaucoup de gens. Cela est absurde sans doute, mais cela est; il faut donc s'en occuper.

S'il n'y avait, comme le prétendent les panthéistes, qu'une seule et même âme commune à tous les hommes, venant animer tout corps qui naît, et sortant de tout corps qui meurt pour

aller de là passer dans un autre, on ne concevrait pas que, dans chaque homme, l'âme eût besoin d'éducation ; on ne concevrait pas qu'elle ne fût pas parfaitement instruite. Pour rendre probable la communauté d'âme dont il s'agit, il faudrait prouver que l'âme de chaque homme est, dès le premier jour de la naissance, aussi instruite que celle de tous les hommes qui vivent en ce moment ; il faudrait prouver que toute instruction nous est donnée *à priori*, que nous n'avons besoin d'aucune expérience personnelle pour savoir, en un mot, que nous savons tout ce que l'on sait dans le monde et par delà les mondes ; car cette âme étant en même temps une et universelle, en quelque corps qu'elle sentît ou qu'elle raisonnât, elle sentirait et raisonnerait unitairement, c'est-à-dire pour son universalité, et, aussitôt qu'une expérience nouvelle aurait été faite ou une idée engendrée quelque part, elle devrait être acquise *à priori* pour tout le monde. Il n'en est certainement pas ainsi ; donc l'assertion est une erreur.

Nous pourrions accumuler les raisonnemens de ce genre, c'est-à-dire les moyens par l'absurde ou par l'impossible ; nous pourrions demander comment, étant une même âme, les hommes diffèrent, au même moment, d'opinions, de doctrines, de pensées, d'actions, comment ils peuvent se battre entre eux, s'aimer et se haïr,

se disputer, enfin être libres, chacun pour son compte, et de toutes manières; mais une telle énumération ne serait qu'une occasion de répéter indéfiniment le raisonnement précédent, et cela nous semble inutile.

La personnalité spirituelle est une conséquence directe de l'unité, de l'identité, de la spontanéité, de la propriété de foi propre à chacun de nous. Il est certain que rien de ce qui résulte de ces propriétés, soit notre *moi*, soit notre *volonté*, soit notre *foi*, ne sont communicables *à priori* à quelqu'autre. Personne que nous sachions n'a pris le *moi*, la *volonté* ou la *foi* de quelqu'un pour y substituer son *moi*, sa *volonté* ou sa *foi*; personne n'a appris *à priori* ce qu'il ne savait pas, etc., etc. La personnalité est donc incommunicable; la personnalité est donc quelque chose de réel comme l'individu dans l'espèce.

De l'immortalité de l'âme. « L'immortalité de l'âme, dit l'abbé Para du Phanjas, est ou essentielle, ou naturelle. L'immortalité *essentielle* est une nécessité absolue d'exister, née de l'essence même du sujet, à qui la non-existence répugne : telle est l'immortalité de Dieu. L'immortalité *naturelle* est une exigence de conservation perpétuelle, née de ce que le sujet, quoique absolument destructible de sa nature, n'a aucune cause, ni intrinsèque, ni extrinsèque, de destruction. Telle est l'immortalité de l'âme humaine. »

L'âme est une force créée, égale comme créature, mais supérieure comme nature aux forces sérielles et circulaires. Celles-ci ont la puissance de détruire les formes qu'elles ont imprimées à la matière. Or, l'âme n'étant point une forme matérielle, elle est hors de l'influence de ces deux forces. Ces agens créés sont sans empire sur elle ; elle est aussi indestructible qu'eux ; il n'y a donc aucune raison pour croire que l'âme soit moins durable que ces forces ; mais aussi il n'y a aucun motif naturel de penser qu'elle soit plus durable qu'elles.

Si la philosophie ne prend pas appui sur la religion, elle ne peut prouver, à cet égard, rien de plus que les affirmations suivantes, à savoir qu'il n'y a aucune raison, ni du côté du corps, ni du côté de l'âme, ni du côté de Dieu, qui exige la destruction de l'âme humaine (1) : du côté du corps, en ce que celui-ci périt par l'effet de lésions physiques ou de modifications dans les propriétés chimiques, lésions et modifications qui ne peuvent atteindre la substance de l'âme ; du côté de l'âme, en ce que celle-ci n'est point composée de plusieurs principes opposés, mais est, au contraire, une substance simple et indivisible ; du côté de Dieu, en ce qu'autrement sa volonté ou sa loi morale se trouverait sans sanction.

(1) M. l'abbé Para, *Métaphysique*.

La seule preuve directe que l'âme soit plus durable que les autres forces qui gouvernent ce monde, ou, en d'autres termes, soit immortelle, c'est la révélation. Il est très vrai que nous avons en nous le sentiment de notre immortalité, et que ce sentiment se témoigne clairement à nous par l'idée de l'avenir, par les spéculations que nous faisons sur cet avenir, par la connaissance de l'infini dans l'avenir, etc. On peut considérer comme certain que de telles idées nous révèlent l'essence immortelle de notre nature; mais on peut dire aussi que toutes ces idées sont apprises et qu'elles sont l'effet de l'enseignement donné à tous les hommes dès les premiers jours du règne de notre espèce. Aussi, nous le répétons, la seule preuve positive et inniable de l'immortalité de l'âme est, selon nous, la révélation.

Il nous reste à résumer ce que nous avons dit dans ce paragraphe. Nous y avons démontré que l'âme était la substance de la personnalité humaine, et que ses propriétés principales étaient l'unité, l'identité, la liberté, la puissance de foi, la spontanéité, la spiritualité et l'immortalité.

§ XV. DES FACULTÉS DE L'AME OU DE LA TRINITÉ HUMAINE.

En tous temps et en tous lieux, l'homme a admis qu'il existait une certaine analogie de nature et de facultés entre son être spirituel et le Créateur lui-même. Cette croyance a eu le sort de toutes les conceptions humaines ; elle a été faussée en divers sens : les uns, attribuant à l'esprit des passions qui viennent de l'organisme ou des facultés qui sont le résultat du rapport établi entre l'âme et cet organisme, ont fait, comme les Païens, un Dieu à leur image, passionné, colère, aimant et haïssant à notre manière ; d'autres, comme les éclectiques, oubliant que l'âme est une créature, et en exagérant les facultés, en ont fait un être ayant l'absolu en puissance et par conséquent peu inférieur à Dieu, être qui peut, par lui-même, tout apprendre et atteindre presque à l'intelligence divine. Tous, en un mot, ont multiplié les facultés dans l'homme, et par suite en Dieu ; en sorte que, si pour connaître l'Être souverain nous n'avions d'autre aide que la psychologie, nous aurions de lui seulement une très vague idée. Ces déviations, selon nous, tiennent à ce que l'on a considéré comme des propriétés essentielles de l'âme, des modes

et des accidens ; ils tiennent à ce qu'il a été loisible à chacun de créer et de multiplier les propriétés et les facultés pour expliquer les difficultés qu'il trouvait à résoudre ; ils tiennent, en définitive, à ceci, que la psychologie a eu le champ complètement libre, et qu'au lieu d'avoir pour but dans ses hypothèses l'étude et la découverte des rapports existans ou possibles entre un nombre de facultés fixes, elle a pu au contraire porter ses hypothèses sur le nombre et la nature des facultés. Ces inconvéniens auraient depuis long-temps disparu de la philosophie moderne, si l'on eût fait convenablement usage de l'enseignement catholique. Selon cet enseignement, l'âme possède trois puissances, ni plus ni moins, en une seule et même substance.

En effet, l'enseignement de l'Église et les textes sacrés nous apprennent que l'*homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu* (1). Il nous est de plus enseigné que Dieu est un en trois personnes. Or, qu'avons-nous à chercher pour connaître les facultés essentielles de notre être spirituel ? Rien de plus que comment notre âme est triple et une à la fois ; ou, en d'autres termes, comment son unité résulte de trois fonctions nécessaires (quoique différentes) l'une

(1) Sa doctrine est fondée sur ce verset de la Genèse : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. »

à l'autre pour exister, et enfin s'accomplissant dans l'unité de substance ou d'esprit. Pour arriver à ce résultat, il faut d'abord nous informer exactement des explications qui ont été données touchant la Trinité divine, puis y découvrir, s'il est possible, comment nous en offrons une image proportionnée à notre nature. Nous espérons résoudre cette difficulté, quelque grande qu'elle paraisse au premier coup d'œil. Nous n'aurions pas osé aborder un pareil sujet, si nous n'avions aperçu, dans le succès de notre tentative, plusieurs avantages considérables: d'abord d'établir des fondemens certains pour les recherches psychologiques; ensuite de prouver que le dogme de la Trinité est non seulement le dogme le plus vrai, mais encore le plus explicatif et le plus raisonnable; enfin de montrer que l'enseignement de ce dogme est un miracle véritable; car jamais la raison humaine ne l'eût pu imaginer : il fut absurde aux yeux de cette raison pendant un grand nombre de siècles; il fut également inintelligible. Aujourd'hui qu'il nous est donné de le comprendre, nous le croyons au moins; nous voyons que Dieu, en nous le révélant, s'est conduit avec nous comme le fait tous les jours avec ses enfans un père soigneux de leur avenir; il confie à leur foi des préceptes qu'ils ne comprennent pas, mais qu'ils comprendront plus tard et dont ils se serviront utilement, si cependant leur foi a été assez

grande pour les déterminer à conserver les paroles de leur père, quelles qu'elles fussent, uniquement parce qu'elles venaient de lui.

Nous ne sommes pas le premier qui, parmi les chrétiens, ait commenté, du point de vue dont il s'agit, cet enseignement que l'Église, la Tradition universelle et les Textes sacrés nous ont transmis, savoir : que l'homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu (1).

Comme Dieu est un pur esprit, on en a conclu que la nature essentielle de l'homme est la nature spirituelle, et que son union à un corps n'est point pour lui une condition nécessaire, mais seulement un mode d'existence. Enfin, comme Dieu est un et triple, on en a conclu que l'âme humaine est une et triple.

Plusieurs pères et plusieurs docteurs de l'Église ont, comme nous l'avons dit, donné des définitions spéciales de chacune des personnes de la Trinité : les uns, afin de rendre plus intelligi-

(1) Les théologiens entendent par image et ressemblance deux espèces de similitudes approximatives. Par *image* ils désignent la similitude de substance, les facultés trinaires et les propriétés qui en émanent ; par *ressemblance* ils désignent les similitudes en quelque sorte imitatives par lesquelles nous pouvons concevoir les perfections divines et nous en rapprocher. Cette distinction est très ancienne dans l'Église. Elle se trouve déjà parfaitement établie dans saint Augustin.

ble, soit le dogme de l'unité de Dieu en trois personnes, soit celui de la génération éternelle du Fils ou du Verbe, soit celui de la procession du Saint-Esprit; les autres, pour y trouver le secret des facultés primordiales de l'âme humaine. Saint Augustin a consacré à cette recherche plusieurs livres de son traité *De Trinitate*; il paraît y avoir été déterminé par le premier des deux motifs que nous venons d'énoncer; mais, craignant de commettre de fâcheuses erreurs dans une question si grave, il a envisagé le problème dans l'homme seulement, comme dans un sujet moins disproportionné avec notre propre faiblesse (1). Ainsi, il se plaça précisément au point de vue où nous sommes nous-mêmes : nous allons donc lui emprunter ses principaux argumens. « Moi, dit-il, qui entreprends cette recherche, lorsque j'aime quelque chose, il y a en moi une trinité, moi d'abord, puis ce que j'aime, et enfin mon amour (2). L'esprit ne peut s'aimer lui-même, s'il ne se connaît; car, comment ai-

(1) De credendis, *dit-il*, nullâ infidelitate dubitemus; de intelligendis nullâ temeritate affirmemus : in illis autoritas tenenda est; in his veritas exquirenda. — Nondum loquimur de Deo patre et filio et spiritu sancto, sed de hâc impari imagine, attamen imagine, id est homine; familiarius enim eam et facilius fortassis intuetur mentis nostræ infirmitas. » (*De Trin.*, lib. IX, cap. 1.)

(2) Ecce ego qui hoc quæro, cum aliquid amo, tria sunt, ego et quod amo, et ipse amor. (*De Trin.*, lib. IX, cap. 2.)

mer ce que l'on ignore (1). Or, de même que l'esprit et l'amour qu'il a de lui-même sont deux choses, de même l'esprit et la connaissance qu'il a de lui-même sont deux choses. Donc l'esprit, l'amour et la connaissance qu'il a de lui-même forment une triade, et cette triade est en même temps une unité; lorsque les trois sont parfaits, ils sont égaux (2). » — Saint Augustin consacre ensuite plusieurs pages à démontrer la réalité de cette trinité en une seule âme, qui existe originellement chez tous les hommes et s'y manifeste en quelque sorte naturellement; puis il cherche à préciser ses premières affirmations de manière à montrer dans cette triade l'image de la Trinité divine. « Nous avons en nous une sorte de verbe, continue-t-il, que nous engendrons en pensant ou en parlant, et qui ne se sépare pas de nous en acquérant l'existence. Lorsque nous parlons à nos semblables, nous prêtons au verbe, qui reste en nous, le ministère de la voix, ou de quelqu'autre signe cor-

(1) Mens enim amare seipsum non potest, nisi etiam se noverit: nam quomodo amat quod nescit. (*De Trin.*, lib. IX, cap. 3.)

(2) Sicut autem duo quædam sunt, mens et amor ejus, cum se amat; ita quædam duo sunt mens et notitia ejus, cum se novit. Igitur ipsa mens et amor et notitia ejus, tria quædam sunt, et hæc tria unum sunt; et cum perfecta sunt, æqualia sunt. (*De Trin.*, lib. IX, cap. 4.)

porel... Nous ne faisons rien dans l'ordre des faits par les membres de notre corps, rien dans l'ordre des discours par quoi nous approuvions ou nous désapprouvions les actes des hommes, que nous ne l'ayons précédé par un verbe engendré en nous. Personne, en effet, ne fait quelque chose volontairement, sans l'avoir auparavant dit en lui-même. Ce verbe est conçu par amour, soit du Créateur, soit de la créature, c'est-à-dire par amour, soit pour l'immuable vérité, soit pour les choses de ce monde périssable (1). — Le verbe naît toutes les fois qu'une pensée nous plaît, qu'elle tende au bien ou au mal. Donc entre notre verbe et l'intelligence dont il est engendré, c'est l'amour qui est en quelque sorte le

(1) Tanquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus : nec à nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicujus signi materialis, ut per quamdam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis *, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in factis, in dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito prævenimus. Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo priùs dixerit. Quod verbum amore concipitur, sive creaturæ, sive creatoris, id est, aut naturæ mutabilis, aut immutabilis veritatis. (*De Trin.*, lib. IX, cap. 7.)

* Ce passage nous a paru accuser une certaine réminiscence du Platonisme; aussi nous nous sommes dispensé de le traduire. Il ne sert d'ailleurs nullement au sens du discours.

médiateur chargé de les unir, et qui, par une sorte d'étreinte tout immaterielle les joint ensemble et à lui-même, mais sans les confondre (1). Les choses étant ainsi, on se demandera, avec raison, si toute connaissance est verbe ou si seulement le verbe est la connaissance que l'on aime ; en effet, nous connaissons même les choses que nous détestons ; mais on ne peut considérer comme conçues et engendrées par l'esprit les choses qui nous déplaisent (2). » — Saint Augustin fait observer à cet égard que l'on peut connaître un vice, en posséder et en aimer la définition, précisément parce qu'elle rend ce vice plus condamnable ; alors il y a verbe ; car le verbe est la connaissance conçue avec amour. Lorsque l'âme se connaît et s'aime, son verbe lui est uni par l'amour ; et comme elle aime sa connaissance et connaît son amour, le verbe est dans son amour, et l'amour dans le verbe, et l'un et l'autre dans l'âme (3). Mais qu'est-ce

(1) Nascitur autem verbum cum excogitatum placet, aut ad peccatum, aut ad rectè faciendum. Verbum ergo nostrum et mentem de quâ gignitur, quasi medius amor conjungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo, sine ullâ confusione, constringit. (*Ibid.*)

(2) Rectè ergo quæritur, utrum omnia notitia verbum, aut tantum amata notitia. Novimus enim et ea quæ odimus. Sed nec concepta, nec parta dicenda sunt animo, quæ nobis displicent. (*De Trin.*, lib. IX, cap. 10.)

(3) Verbum est igitur cum amore notitia. Cum itaque se

que l'amour? ce n'est point une image; ce n'est point un verbe; il n'est point engendré. — Pourquoi aussi ne croit-on point, ne comprend-on point, ne dit-on point que le Saint-Esprit est engendré par le Père, comme on le dit du Fils? c'est ce qu'il faut s'efforcer de trouver dans l'étude de l'esprit humain, afin de reconnaître si on peut affirmer que l'Esprit saint est la charité, avec autant de vérité que l'on dit que le Verbe est le fils de Dieu (1). » — Nous passerons sous silence la dissertation un peu longue et toute spéciale, par laquelle saint Augustin justifie l'emploi du terme de procession à l'égard du Saint-Esprit, dissertation par laquelle il termine le neuvième livre de son traité. Il nous

mens novit et amat, jungitur ei amore verbum ejus. Et quoniam amat notitiam et novit amorem et verbum in amore est et amor in verbo et utrumque in amante atque dicente. (*De Trin.*, lib. IX, cap. 10).

(1) Quid ergo amor? non erit imago; non verbum; non genitus..... Cur non spiritus quoque sanctus a patre Deo genitus vel creditur, vel intelligatur, ut filius etiam ipse dicatur? quod nunc in mente humanâ utcunque investigare conemur, ut ex inferiore imagine, in quâ nobis familiarius natura ipsa nostra, quasi interrogata, respondet, exercitatiorem mentis aciem ab illuminata creatura ad lumen incommutabile dirigamus : si tamen veritas ipsa persuaserit, sicut Dei verbum filium esse, nullus christianus dubitat, ita charitatem esse spiritum sanctum. (*De Trin.*, lib. IX, cap. 12.)

suffit de savoir qu'en ce lieu le saint évêque ne trouve pas de meilleur mot pour qualifier en langage humain la troisième personne de la Trinité, que le mot *charité*, comme pour le moment il n'en a pas trouvé de meilleur que celui d'*amour*, pour qualifier l'image de cette personne dans l'âme humaine.

Dans les livres suivans, saint Augustin poursuit le but qu'il semble s'être proposé de faire comprendre, par des exemples, comment la trinité peut exister dans l'unité. En conséquence, il s'applique à en faire apercevoir les traces ou les semblans, partout où il peut en saisir l'apparence dans l'homme. Il fait voir qu'il y a une sorte de trinité dans la mémoire, dans la connaissance, dans les sens corporels, etc. C'est dans le cours de cet examen qu'il lui arrive de faire mention d'une nouvelle triade : la mémoire, l'intelligence et la volonté (*memoria, intelligentia, voluntas*) (1); il se résume vers la fin du traité ; il pose de nouveau la définition que nous avons donnée (2); puis il établit la différence qu'il y a entre Dieu et l'homme quant au fait de

(1) *De Tr.*, lib. XI, cap. 11, et lib. XIV, cap. 2.—C'est de ce dernier livre dont on parle ordinairement, parce qu'il est cité par saint Thomas.

(2) « In homine invenimus trinitatem, id est, mentem et notitiam quâ se novit et dilectionem quâ se diligit. » (*De Tr.*, lib. XV, cap. 6.)

la trinité. « Dans l'homme, dit-il, il y a une âme et un corps, et la trinité n'existe que dans l'âme ; Dieu au contraire est tout entier dans la trinité (1) » ; et continuant à montrer la différence dont il s'agit, il revient à parler de l'image de la trinité dans l'homme spirituel. Alors il fait mention des deux définitions de cette image qui lui paraissent les plus exactes ; et il mentionne, à ce titre, soit la triade qu'il a démontrée : l'âme, la connaissance et l'amour ; soit celle qu'il a seulement indiquée : la mémoire, l'intelligence et la volonté (2). Il y met, en ce lieu, la précision qui y manquait ; il nous apprend que par la mémoire il faut entendre le père, par l'intelligence le fils, et par la volonté ou la charité le Saint-Esprit. Enfin, il montre qu'il considère cette seconde définition comme analogue à la première, en ce que nous ne nous rappelons l'esprit que par la mémoire, nous ne comprenons que par l'intelligence, nous n'aimons que par volonté. « Mais, ajoute-t-il, il serait inconvenant et tout-à-fait sans raison d'appliquer rigoureusement à Dieu une

(1) Trinitas nihil aliud est tota quam Deus, nihil est aliud tota quam trinitas. (Lib. xv, cap. 7.)

(2) Sive mentem dicamus in homine ejusque notitiam, et dilectionem, sive memoriam, intelligentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus, nisi per memoriam, nec intelligimus nisi per intelligentiam, nec amamus nisi per voluntatem.

pareille conception.» En effet, si le fils seul comprend, attendu qu'il est l'intelligence commune du père, du Saint-Esprit et de lui-même, cela revient à cette absurdité que le père n'a pas la sagesse par lui-même, mais qu'il la tient du fils, à cette absurdité que la sagesse n'engendre pas la sagesse; mais que le père est sage par l'effet de la sagesse qu'il a engendrée (1). Ainsi, dit-il plus bas, il ne faut point considérer la trinité, qui est Dieu, comme composée de la triade que nous avons montrée dans notre esprit, en sorte que la mémoire soit le père des trois, l'intelligence, le fils des trois, et la charité, l'Esprit saint des trois (2); il faut plutôt considérer les trois personnes comme ayant chacune, en particulier et en commun, la trinité parfaite de ces choses (3); car ces choses ne sont point en elles séparées comme en nous,

(1) Si enim solus filius intelligit, ut intelligentia sit et sibi et Patri et Spiritui sancto, ad illam reditur absurditatem, ut pater non sit sapiens de seipso, sed de filio, nec sapientia sapientiam genuerit, sed eâ sapientiâ pater dicatur sapiens quam genuit. (Lib. xv, cap. 2.)

(2) In hoc libro superiùs disputavi, non sic accipiendam esse Trinitatem, quæ Deus est, ex illis tribus, quæ in Trinitate nostræ mentis ostendimus, ut tanquam memoria sit trium omnium Pater, et intelligentia omnium trium Filius, et charitas omnium trium Spiritus sanctus. (Lib. xv, cap. 17.)

(3) Sed sic potiùs, ut omnia tria et omnes et singuli habeant in suâ quisque naturâ. (*Ibidem.*)

où la mémoire est autre chose que l'intelligence et celles-ci autre chose que l'amour ou la charité (1). »

On sera peut-être étonné de notre longue insistance sur le travail de saint Augustin ; mais l'importance de la matière suffirait pour justifier notre prolixité, si nous n'avions d'ailleurs d'autres motifs. Nous tenions d'abord à offrir un exemple de la manière dont on procédait dans un sujet dont nous devons nous occuper nous-même. Nous voulions donner à nos lecteurs une connaissance des opinions de ce Père appuyée sur des textes et non sur une interprétation qui fût notre œuvre. Nous avions de plus à cœur de montrer que dans le cinquième siècle il y avait plusieurs doctrines sur la question qui nous occupe : 1° celle qui disait que notre mémoire était l'image du Père, notre intelligence celle du Fils, notre volonté celle du Saint-Esprit ; 2° celle qui affirmait que notre substance spirituelle était l'image du Père, notre connaissance ou notre verbe l'image du Fils, notre amour l'image du Saint-Esprit. Cette dernière opinion au reste est celle que saint Augustin préfère ; il en était sans doute l'auteur ; il ne trouve aucune objection à y

(1) Nec distent in eis ista, sicut in nobis aliud est memoria, aliud est intelligentia, aliud dilectio sive charitas. (*Ibidem.*)

opposer dans le cours de son traité de la Trinité ; il la cite plusieurs fois et entr'autres dans la cité de Dieu (1). Ainsi, selon ce saint évêque, le verbe est la pensée qui est engendrée par l'âme ou la substance intelligente (*mens*) ; quelque part il dit que le verbe peut émaner de la foi qui gît dans la mémoire. Ce verbe est le véritable fils de l'âme ; il en est donc l'image, il en représente la connaissance ou la notice (*notitia*). La conservation et l'appropriation de ce fils est attribuée à l'amour que l'âme a pour lui. L'amour et la volonté sont une seule et même chose, c'est-à-dire un des élémens de la triade ; il assure même, à l'occasion de l'appropriation de la pensée à la substance de l'âme par l'effet de l'amour et de la volonté, que c'est notre verbe qui sera la parure dont cette âme sera revêtue, lorsque, morts, nous paraîtrons devant Dieu, n'ayant d'autre costume que nos pensées et nos œuvres. L'explication de saint Augustin consiste donc à dire que notre âme est à l'image de la trinité, parce qu'elle engendre sa connaissance, son image, son verbe ou son fils, et qu'elle s'approprie ce fils par son amour et sa volonté ; mais il manque quelque chose pour que cette explication soit parfaitement exacte. En effet, il nous est enseigné dans le dogme de la trinité que le Saint-Esprit pro-

(1) *De civit. Dei*, lib. XI, cap. 26.

cède du père et du fils ; or, saint Augustin nous explique bien comment le saint esprit humain ou l'amour procède du père ; mais il ne nous apprend pas comment il procède du fils. Cela suffit pour montrer que son image n'est pas parfaite et qu'il n'a point résolu la question. Remarquons même qu'en donnant à ce qui serait chez nous l'analogue de l'esprit saint, pour caractère principal, l'amour ou la volonté, il lui était complètement impossible de dire comment le fils pouvait l'engendrer et par conséquent le posséder. Mais passons : quoique ces matières soient des plus abstraites et des plus obscures, nous préférons nous hâter de parcourir la carrière dans l'espérance où nous sommes d'y jeter quelque lumière, plutôt que de nous arrêter maintenant à chercher, en variant les termes et en répétant nos propositions, sous diverses formes, le moyen de donner à nos réflexions une clarté apparente qui épaissirait peut-être encore les ténèbres qui couvrent déjà le sujet.

On trouve dans l'appendice aux Œuvres de saint Augustin, un sermon à ses frères dans le désert, où se rencontre une doctrine sur la trinité humaine qui diffère beaucoup de celle que nous venons d'exposer. Il est vrai que l'on admet généralement que saint Augustin n'est pas le véritable auteur de ce sermon. On doit le considérer cependant comme ayant une haute anti-

quité; autrement, on ne comprendrait pas comment il aurait si long-temps passé pour être de l'évêque d'Hippone. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que ce sermon contient sur la trinité une doctrine semblable à celle exprimée dans un passage de saint Ambroise, passage imprimé dans l'édition romaine, à la suite de son *Hexaemeron*, et que cependant les Bénédictins de saint Maure, ainsi que quelques autres éditeurs, ont soupçonné, soit à cause de la similitude qu'il offre avec le sermon aux frères dans le désert, soit parce qu'il se trouve cité dans es Œuvres d'Alcuin. Je ne vois pas en vérité pourquoi nous nous montrerions plus difficiles ou plus rigoureux que l'éditeur romain. Il est très naturel de penser que ce passage fait en effet partie de l'*Hexaemeron* de saint Ambroise, et qu'il a été en partie extrait de ce lieu par l'auteur quelconque du sermon précité et par Alcuin lui-même. Quoi qu'il en soit, ce passage est très ancien et il mérite d'être mentionné par nous comme propre à montrer combien le problême, que nous poursuivons ici, avait été avancé dans les premiers siècles de l'Église.

« Notre âme, dit saint Ambroise, est à l'image de Dieu. En elle est tout l'homme..... L'âme est l'image de Dieu, mais le corps est de l'espèce des bêtes (1). »

(1) Anima igitur nostra ad imaginem Dei est. In hâc

« De même que du Père est engendré le Fils, dit-il; de même que du Père et du Fils procède le Saint-Esprit; de même de l'intelligence est engendrée la volonté, et la mémoire procède des deux. L'âme n'est point parfaite sans cette triade; il ne peut non plus manquer un de ces actes sans que les autres soient imparfaits. Et de même que Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu en trois personnes, de même l'âme intelligence, l'âme volonté et l'âme mémoire ne sont pas trois âmes, mais une seule âme en trois puissances (1). »

Cette définition de saint Ambroise nous paraît

totus homo..... hæc est ad imaginem Dei; corpus autem ad speciem bestiarum. (*Sancti Ambrosii hexacmeron*, lib. VI, cap. 7, § 43.)

(1) *Voici le passage de saint Ambroise :* « Nam sicut ex Patre generatur Filius et ex Patre Filioque procedit Spiritus sanctus; ita ex intellectu generatur voluntas et ex his item ambobus procedit memoria; sicut facile à sapiente quolibet intelligi potest, nec enim anima perfecta est sine his tribus, nec horum trium unum aliquod, quantum ad suam pertinet beatitudinem, sine aliis duobus integrum constat : et sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus est, non tamen tres dii sunt, sed unus Deus tres habens personas; ita et anima intellectus, anima voluntas, anima memoria, non tamen tres animæ in uno corpore, sed una anima tres habens dignitates. » (*Sancti Ambrosii opera*, t. II, app., p. 612. Dans l'édition des Bénédictins,

de beaucoup supérieure à celle de saint Augustin. Incontestablement elle satisfait mieux aux conditions les plus difficiles du problème. Nous avons vu que l'une de ces conditions était de montrer comment la faculté qui représente en nous la personne du Saint-Esprit est à l'image parfaite de cette personne divine. Pour atteindre à cette

ce passage est inscrit sous le titre de *Liber de dignitate conditionis humanæ*.

Voici le passage qui se trouve dans l'appendice aux œuvres de saint Augustin : « Sicut enim Pater Deus, Filius Deus, Spiritus sanctus Deus, non très deos credimus, sed unum Deum tres personas habentem : ita anima intellectus, anima voluntas et anima memoria, non tamen tres animæ in uno corpore sunt, sed una anima : quæ, licet unius sit substantiæ et naturæ, tres tamen habet dignitates, intellectum, voluntatem et memoriam : et sicut ex Patre generatur Filius, et ex Patre Filioque procedit Spiritus sanctus, ita per intellectum generatur voluntas et ex his duabus procedit memoria. Sine his tribus anima perfecta esse non potest, nec horum trium unum sine aliis duabus aliquid integrum consistit. Nec solum sufficit intellectus, nisi si voluntas in amore; nec hæc duo, nisi addatur memoria, quæ semper in mente intelligentis et diligentis manet eligens. » (*D. Aurel. Augustini nomine sermones ad fratres in Eremo*, sermo 15, ed. theolog. Lovanienses., in-fol. t. x, p. 730.)

Nous avons oublié de dire que les Bénédictins ajoutent à leurs observations sur le passage précité de saint Ambroise, qu'il est attribué par quelques personnes à saint Albin.

analogie, il ne suffit pas de nommer une entité qui rappelle approximativement l'un des attributs de l'esprit de vérité ; il faut, en outre, nous montrer clairement que cette unité procède des deux autres entités précédemment nommées. Si cette dernière particularité se trouvait impossible, il serait de même impossible d'admettre, dans l'entité dont il s'agit, la valeur convenable pour satisfaire à l'analogie cherchée ; car l'enseignement dogmatique nous apprend que la troisième personne de la trinité procède de la première et de la seconde. Or, notre âme ne serait point à l'image de Dieu s'il manquait à cette image, non pas seulement quelque particularité, mais une particularité aussi importante que la génération et la procession des facultés, c'est-à-dire, en définitive, que les rapports de ces facultés ; elle ne serait point à l'image de Dieu s'il y manquait l'analogue des relations intérieures ou consubstantielles que l'Église catholique a déclaré exister en l'être infini. Cette affirmation, je pense, ne sera contestée par personne. Cependant nous avons vu que dans la formule de saint Augustin, l'image représentative du Saint-Esprit est telle que l'on peut bien dire comment elle procède du Père, mais non pas comment, chez nous, elle procède du Fils. Ce défaut ne se rencontre point dans la définition de saint Ambroise. On comprend très bien que

la mémoire procède de la volonté et de l'intelligence. On peut d'ailleurs donner à la mémoire plusieurs des qualifications dont saint Augustin s'est servi pour représenter en nous la troisième personne. Il est inutile de donner des exemples de cette possibilité ; tout le monde pourra faire aussi bien que nous ce travail, qui prendrait ici un espace nécessaire pour d'autres questions.

Les versions de saint Augustin ont été suivies par saint Bernard et par saint Thomas. Saint Bernard n'en adopte qu'une seule ; il dit que par la mémoire nous ressemblons au Père, par l'intelligence, au Fils, par la volonté au Saint-Esprit (1). Saint Thomas n'adopte positivement ni l'une, ni l'autre version. Cependant il semble

(1) *Voici le passage de saint Bernard :* « Mens imago Dei est, in quâ sunt hæc tria : id est memoria, intelligentia et voluntas. Memoriæ attribuimus omne quod scimus, etiam si non indè cogitemus. Intelligentiæ tribuimus omne quod verum cogitando invenimus, quod etiam memoriæ commendamus : voluntati, omne quod cognitum et intellectum bonum et verum esse, expetimus. Per memoriam Patri similes sumus, per intelligentiam Filio, per voluntatem Spiritui sancto. Nihil in nobis tàm simile Spiritui sancto est, quam voluntas, vel amor, sive dilectio quæ excellentior voluntas est. Dilectio namque quæ ex Deo est, et Deus est, propriè Spiritus sanctus dicitur, per quam charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per quam tota trinitas in nobis habitat. » (*S. Bern. Meditat. de cognit. hum. condit.*, cap. 1.)

préférer celle-ci, à savoir, que par la connaissance nous ressemblons au Fils, et par l'amour au Saint-Esprit(1).

Il ne répond pas d'ailleurs à la question avec la précision qui lui est habituelle. Il était difficile,

(1) *Voici le passage de saint Thomas d'Aquin :* « Imago importat similitudinem utcumque peringentem ad speciei representationem. Undè oportet quod imago divinæ Trinitatis attendatur in animâ, secundum aliquid quod representat divinas personas representatione speciei, sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ secundum processionem verbi à dicente, et amor ab utroque. Verbum autem Dei nascitur à Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit à Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris : non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem ex indè derivatum. Et sic imago Dei attenditur in animâ secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter; uno modo, directè et immediatè; alio modo, indirectè et mediatè : sicut cum aliquis ridendo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem; et ideo August. dicit in 14 de Trinitate quod mens meminit sui, intelligit se et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum sed jam imaginem Dei. — Memoria Dei, cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, etc. » (*S. Thomæ*, *Summa*, pars prima, quæst. 93, art. 8, *passim*.)

en effet, d'accepter, soit l'une, soit l'autre version de saint Augustin ; l'une, attendu le défaut que nous avons signalé quant à la procession de la troisième entité spirituelle ; l'autre, c'est-à-dire celle suivie par saint Bernard, à cause de la qualification donnée à l'entité représentative du Saint-Esprit. On y dit, en effet, comme nous venons de le voir, que la volonté est en nous l'image de cette personne divine ; on se détermina à adopter cette version, sans doute parce que l'on considérait la volonté comme une appétence de l'âme ou comme un certain amour. Mais est-il vrai que la volonté soit une certaine appétence?

Ici nous sommes obligés de tenir à la rigueur des termes. Or, dans la doctrine vulgairement enseignée dans l'éthique et dans la théologie morale, doctrine qu'au reste je considère comme fausse, mais dont je ferai cependant momentanément usage, dans cette doctrine, dis-je, il est reçu que la volonté émane tantôt de l'appétence, tantôt de la répugnance ; or, ce qui émane n'est pas la même chose que ce dont il émane ; en outre la répugnance, qui dans le système cité est considérée comme la source de la moitié au moins des volontés, la répugnance n'a rien qui ressemble à un amour quelconque. Mais ce qui écarte complétement la version dont nous nous occupons, c'est que la plupart des volontés ne sont nullement, ni des répugnances, ni des appé-

tences et n'en émanent point. Il faut reconnaître, ou que vouloir c'est simplement agir, ou que vouloir c'est choisir. Or, si vouloir est agir, alors le vouloir est seulement une forme de l'activité; si, au contraire, vouloir c'est choisir, alors vouloir n'est point désirer, puisque c'est choisir entre plusieurs désirs.

Si la volonté n'était qu'une appétence ou une répugnance il en résulterait que nous ne serions jamais libres. En effet, il ne dépend point de nous de désirer ou de répugner; il ne dépendrait donc point de nous de vouloir. Entre plusieurs aversions ou plusieurs désirs, ce serait le plus fort qui l'emporterait; nous serions toujours entraînés, et jamais nous ne choisirions, conséquences qui sont complétement démenties par l'expérience. Aussi peut-on prononcer avec assurance que la volonté n'est ni une appétence, ni une répugnance. Elle peut en émaner quelquefois sans doute; mais c'est le cas le plus rare, et alors même il n'est pas exact de dire que nous voulons, il le serait davantage de dire que nous nous laissons aller à un instinct.

L'identité entre la volonté et l'appétence ou l'aversion, le désir ou l'amour, étant démontrée inexacte, il ne reste plus de motifs pour dire que la volonté est l'image humaine de l'Esprit saint. En effet, l'Écriture donne à cet esprit des qualités toutes différentes de celles qui sembleraient con-

venir à une telle définition ; elle l'appelle le consolateur, l'esprit de vérité. Or, ce n'est point par notre volonté particulièrement que nous consolons les autres, et surtout que nous nous consolons nous-mêmes ; ce n'est point par notre volonté que nous comprenons, ni ne faisons comprendre la vérité ; c'est par la volonté, sans doute, que nous choisissons la vérité ; mais dans ce cas nous choisissons, et alors la volonté émane de ce qui a choisi. L'Esprit saint, dit encore l'enseignement dogmatique, a inspiré les prophètes. Or, pour inspirer aux autres de vouloir comme nous, ce n'est point notre volonté que nous mettons d'abord en eux ; c'est notre croyance, et en leur inspirant ainsi les mêmes pensées, nous leur donnons de vouloir comme nous.

La qualification de volonté nous paraîtrait mieux appropriée pour exprimer l'image du Verbe. En effet, quand nous voulons, qu'en résulte-t-il ? Une vraie création, une création proportionnée à notre puissance. Notre chair est modifiée, et avec elle tout ce qui en dépend. C'est là le fait par lequel on peut dire que nous rappelons autant qu'il est en nous ce Fils de Dieu, ce Verbe divin par qui tout a été fait. Mais n'anticipons pas et terminons notre exposition.

Bossuet a traité le point de vue dont nous nous occupons dans divers lieux de ses écrits (1).

(1) Nous allons citer textuellement les raisonnemens de

Il adopte l'une et l'autre des deux versions précitées de saint Augustin. Il ne paraît pas avoir

Bossuet; ils nous ont paru inspirés par la lecture de saint Augustin. Au moins, ils ne diffèrent pas, quant au fond, de ce que ce Père a écrit sur le même sujet.

« Nous sommes, nous entendons, nous voulons, dit Bossuet. D'abord, entendre et vouloir, si c'est quelque chose, ce n'est pas absolument la même chose; si ce n'était pas quelque chose, ce ne serait rien, et il n'y aurait ni à entendre ni à vouloir. Mais si c'était absolument la même chose, on ne les distinguerait pas; mais on les distingue, car on entend ce qu'on ne veut pas, ce qu'on n'aime pas, encore qu'on ne puisse aimer ni vouloir ce qu'on n'entend point. Dieu même entend et connaît ce qu'il n'aime pas, comme le péché; et nous, combien de choses entendons-nous que nous haïssons et que nous ne voulons ni faire ni souffrir, parce que nous entendons qu'elles nous nuisent? Nous entendons ce que c'est que se précipiter du haut d'une tour, et ce mouvement n'est pas moins bien entendu que les autres; mais cependant on ne le veut pas, à cause qu'il nous est nuisible.

« Nous sommes quelque chose d'intelligent, quelque chose qui s'entend et s'aime soi-même, qui n'aime que ce qu'il entend, mais qui peut entendre et connaître ce qu'il n'aime pas. Toutefois, en ne l'aimant pas, il sait et entend qu'il ne l'aime pas, et cela même *il veut le savoir* et *il ne veut pas l'aimer* *, parce qu'il sait ou qu'il croit qu'il lui est nuisible; mais, au contraire, il veut ne l'aimer pas. Ainsi, entendre et aimer sont choses distinctes, mais tellement inséparables qu'il n'y a point de connaissance sans quelque

* Vouloir n'est donc pas la même chose qu'aimer!

eu connaissance de celle de saint Ambroise, il ne paraît pas non plus s'être douté qu'il y eût

volonté; et si l'homme, semblable à l'ange, connaissait tout ce qu'il est, sa connaissance serait égale à son être, et s'aimant à proportion de sa connaissance, son amour serait égal à l'un et à l'autre; et si tout cela était bien réglé, tout cela ne ferait ensemble qu'un seul et même bonheur de la même âme, et à vrai dire, la même âme heureuse, en ce que, par la droiture de sa volonté conforme à la vérité de sa connaissance, elle serait juste. Ainsi, ces trois choses bien réglées, être, connaître et vouloir, font une seule âme heureuse et juste, qui ne pourrait ni être sans être connue, ni être connue sans être aimée, ni distraire de soi-même une de ces choses sans se perdre tout entière avec tout son bonheur; car, que serait-ce à une âme que d'être sans se connaître, et que serait-ce de se connaître sans s'aimer de la manière dont il faut s'aimer pour être parfaitement heureux, c'est-à-dire sans s'aimer par rapport à Dieu, qui est tout le fondement de notre bonheur?

« Ainsi, à notre manière imparfaite et défectueuse, nous représentons un mystère incompréhensible; une trinité créée, que Dieu fait dans nos âmes, nous représente la trinité incréée que lui seul pouvait nous révéler, et pour nous la faire mieux représenter, il a mêlé dans nos âmes, qui la représentent, quelque chose d'incompréhensible.

« Nous avons vu qu'entendre et vouloir, connaître et aimer, sont actes très distingués; mais le sont-ils tellement que ce soient choses entièrement et substantiellement différentes? Cela ne peut être. La connaissance n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une certaine façon, et la volonté n'est autre chose que la substance de

d'autres versions possibles. Il n'ajoute donc rien aux deux qu'il adopte ; il n'y change rien. Il sem-

l'âme affectée d'une autre. Quand je change ou de pensée ou de volonté, ai-je cette volonté et cette pensée sans que ma substance y entre? Sans doute, elle y entre; et tout cela, au fond, n'est autre chose que ma substance affectée, diversifiée, modifiée de différentes manières, mais dans son fond toujours la même; car, en changeant de pensée, je ne change pas de substance, et ma substance demeure une, pendant que mes pensées vont et viennent, et pendant que ma volonté va se distinguant de mon âme, d'où elle ne cesse de sortir. De même que ma connaissance va se distinguant de mon être, d'où elle sort pareillement, et pendant que toutes les deux, je veux dire ma connaissance et ma volonté, se distinguent en tant de manières et se portent successivement à tant de divers objets, ma substance est toujours la même dans son fond, quoiqu'elle entre tout entière dans toutes ces manières d'être si différentes. » (Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 2e semaine, 6e élévation, éd. in-4°, t. x, p. 33.)

Seconde citation. — « L'image de la Trinité reluit magnifiquement dans la créature raisonnable (dans l'homme). Semblable au Père, elle a l'être; semblable au Fils, elle a l'intelligence; semblable au Saint-Esprit, elle a l'amour; semblable au Père, au Fils et au Saint-Esprit, elle a dans son être, dans son intelligence, dans son amour, une même félicité et une même vie. Vous ne sauriez lui en rien ôter sans lui ôter tout; heureuse créature et parfaitement *semblable* si elle s'occupe uniquement de lui. Alors, parfaite dans son être, dans son intelligence et dans son amour, elle entend tout ce qu'elle est, elle aime tout ce qu'elle entend; son être et ses opérations sont inséparables.

ble les considérer comme une même solution présentée sous deux aspects différens. Ainsi, selon

Dieu devient la perfection de son être, la nourriture immortelle de son intelligence et la vie de son amour : elle ne dit, comme Dieu, qu'une parole, qui compren toute sa sagesse; comme Dieu, elle ne produit qu'un seul amour qui embrasse tout son bien, et tout cela ne meurt point en elle. » (Bossuet, *Élévations*, 4ᵉ semaine, 7ᵉ élévat., t. x, p. 71.)

Troisième citation. — « Comme la Trinité très auguste, dit-il, a une source et une fontaine de divinité, ainsi que parlent les Pères grecs, un trésor de vie et d'intelligence, que nous appelons le Père, où le Fils et le Saint-Esprit ne cessent jamais de puiser, de même l'âme raisonnable a son trésor qui la rend féconde; tout ce que les sens lui apportent du dehors, elle le ramasse au dedans, elle en fait comme un réservoir, que nous appelons la mémoire; et de même que ce trésor, c'est-à-dire que le Père éternel, contemplant ses propres richesses, produit son Verbe, qui est son image, ainsi l'âme raisonnable, pleine et enrichie de belles idées, produit cette parole intérieure que nous appelons pensée, ou la conception, ou le discours, qui est la vive image des choses; car ne sentons-nous pas, chrétiens, que lorsque nous concevons quelque objet nous nous en faisons en nous-mêmes une peinture animée, que l'incomparable saint Augustin appelle le fils de notre cœur, *filius cordis tui?* Enfin, comme en produisant en nous cette image qui nous donne l'intelligence, nous nous plaisons à entendre, nous aimons par conséquent cette intelligence, et ainsi de ce trésor, qui est la mémoire, et de l'intelligence qu'elle produit, naît une troisième chose qu'on appelle amour, en laquelle sont terminées toutes les opéra-

lui, nous ressemblons au Père aussi bien parce que nous en avons l'être, que parce que nous avons la mémoire; nous rappelons l'image du Fils aussi bien par l'intelligence que par la conception, que par la pensée; et au Saint-Esprit aussi bien par l'amour que par la volonté. Nous avons déjà vu que ce système de comparaison était susceptible de plusieurs objections graves et de nature à en justifier le rejet. Nous ne les reproduirons pas. Nous aurions cependant une autre argumentation à opposer au système particulier de Bossuet, c'est-à-dire à celui dans lequel on considère les deux versions comme représentant une même solution sous deux aspects. Mais nous la remettons au moment où nous aurons exposé les raisonnemens d'un écrivain qui a non seulement développé, mais encore justifié ce système que Bossuet admet, mais ne justifie pas.

tions de notre âme. Ainsi, du Père, qui est le trésor, et du Fils, qui est la raison et l'intelligence, procède cet esprit infini qui est le terme de l'opération de l'un et de l'autre; et, comme le Père, ce trésor éternel, se communique sans s'épuiser, ainsi ce trésor invisible et intérieur, que notre âme renferme dans son propre sein, ne perd rien en se répandant; car notre mémoire ne s'épuise pas par les conceptions qu'elle enfante, mais elle demeure toujours féconde, comme Dieu le Père est toujours fécond. » (Bossuet, *Sermon sur le mystère de la sainte Trinité. Exorde.*)

M. l'abbé Frère est non seulement l'homme qui nous paraît avoir donné en quelques mots les meilleurs motifs en faveur de la doctrine dont il s'agit, mais encore le seul écrivain parmi les modernes qui se soit, à notre connaissance, occupé de la question. « En Dieu, dit-il, il y a trois propriétés : posséder tout être, connaître tout ce qu'il possède, aimer tout ce qu'il connaît. De même, dans l'esprit de l'homme il y a trois propriétés : retenir ou posséder, car on possède en retenant, connaître, aimer. L'image de Dieu est donc la substance et les propriétés de son esprit. — L'homme est à la *ressemblance* de Dieu lorsqu'il participe aux perfections divines ; il est à son *image* par sa substance, doué, dans le fond de son être, des mêmes propriétés que la substance divine elle-même ; et de là suit qu'il peut perdre les traits de ressemblance, mais que les propriétés de l'image demeurent impérissables en lui comme le fond de sa substance qui les a reçues. — La propriété de posséder a un résultat direct, la connaissance ; on ne peut connaître sans posséder ; et il s'ensuit que la connaissance est une génération véritable, le fruit immédiat et comme l'enfant de la possession. — Mais en provenant de la possession, la connaissance en conçoit l'amour ; c'est l'enfant qui s'attache par la naissance à celui qui l'engendre, le rejeton qui tient nécessairement à la souche qui le pro-

duit. — A l'exemple de Dieu, l'homme retient ou possède par la mémoire ; il comprend par l'entendement ; il aime par la volonté. Mais ni cet entendement, ni cette mémoire, ni cette volonté n'est une personne dans l'homme ; elles n'y ont reçu d'autre caractère que celui de *faculté*. O homme..... pénètre dans l'invisible..... entre dans le sanctuaire de Dieu même ; les facultés furent créées en rapport avec cet immortel principe ; aussi elles sont insatiables parce que l'infini est leur objet ; lui seul peut les remplir. Laisse-le, par son immuable présence, imprimer toujours en toi sa parfaite image, afin que tu en possèdes à la fin le caractère et la vie. C'est par là que tu deviens la demeure et l'abrégé de ton Dieu. Ainsi la mémoire le reçoit et le possède pour le tenir présent à l'entendement qui le connaît et le contemple, tandis qu'à ce foyer de la conception, la volonté sent naître une ardeur qui l'entraîne à aimer cet objet éternel ; admirable génération dans les facultés humaines, conséquence rigoureuse, enfantement continuel. La mémoire retient l'être de Dieu qui s'imprime dans l'homme, et le présente à l'entendement qui le connaît par elle, tandis que de l'entendement et de la mémoire procède la volonté, l'amour ; trinité permanente, image absolue ; car les facultés de l'homme sont la représentation positive des personnalités divines. — Voyez la res-

semblance de génération entre Dieu et l'homme : génération en Dieu, du Père au Fils ; procession du Fils et du Père à leur Esprit ; génération en l'homme, de la possession à la connaissance, et de celle-ci à la volonté ; ou encore génération de la mémoire à l'entendement, et de ces deux facultés à l'amour (1). »

Nous avons plusieurs objections à présenter contre cette version qui, outre le mérite de résumer parfaitement ou de réunir sous une seule expression les deux formules entre lesquelles hésitent saint Augustin et Bossuet, a celui d'offrir une grande lucidité. Nous allons les exposer ; elles seront fondées presque entièrement sur l'examen de la génération ou de la procession des facultés attribuées à l'homme. Nous examinerons si ces rapports sont possibles et s'ils nous rappellent complètement l'image de ce qui nous est dogmatiquement enseigné quant à Dieu. C'est là, selon nous, un des meilleurs moyens de juger dans le sujet dont nous sommes occupés.

Nous n'éprouvons aucune difficulté à accepter que l'entendement soit engendré par la mémoire, si l'on veut signifier par entendement la représentation du père ; mais si l'on comprenait par entendement autre chose, c'est-à-dire, comme il

(1) *L'Homme connu par la révélation*, par l'abbé Frère, professeur en Sorbonne ; t. I, *passim*.

est ordinaire, simplement l'intelligence, nous ne concevrions plus comment la génération, dont il s'agit, aurait la moindre analogie avec la génération divine. En effet, c'est de l'intelligence que la mémoire est généralement engendrée; nous ne nous souvenons guère des choses que l'intelligence n'a pas parfaitement saisies. Or, ce serait manquer au principe qui nous sert de guide, à savoir que l'homme est à l'image de Dieu, si nous adoptions une version où le Père lui-même serait supposé engendré par le Fils; c'est ce qui arriverait cependant dans ce cas, si l'on employait le mot entendement comme synonyme d'intelligence, puisque ce serait établir que la mémoire, c'est-à-dire le Père, est engendrée par l'intelligence, c'est-à-dire par le Fils. Mais passons sur cette première difficulté; en voici une seconde. Nous ne saisissons pas parfaitement comment la possession peut engendrer la connaissance; il nous semble, au contraire, que, dans les cas ordinaires, la possession spirituelle naît de la connaissance. En effet, personne ne peut dire qu'il possède ce qu'il ne connaît pas; on n'a pas non plus souvenir de ce qu'on ne sait pas; il faut toujours avoir su pour se souvenir. Constamment le savoir précède la possession spirituelle. On ne peut donc définir le Père, la possession, ni le Fils, la connaissance; car ce serait changer leurs rapports; ce serait établir que la filiation va du Fils

au Père, ce qui est inadmissible. Cette contradiction formelle suffirait, selon nous, pour justifier le rejet de la version dont il est question, même si elle ne prêtait pas à plusieurs autres objections non moins considérables. Nous ne saisissons pas, en effet, l'analogie qui y est établie entre la volonté et le Saint-Esprit. Nous comprendrions très bien que la volonté fût en plusieurs circonstances une conclusion d'un raisonnement, c'est-à-dire de l'entendement se représentant des souvenirs. Mais, d'abord, il n'en est point ainsi dans un grand nombre de cas, ainsi que nous allons le dire; en outre, dans l'hypothèse posée, ce serait l'entendement qui produirait la volonté à l'aide de la mémoire; ainsi l'entendement jouerait encore le rôle de Père; la mémoire ne serait que son moyen, c'est-à-dire serait appelée en quelque sorte au rôle de Fils. En réalité, dans cette supposition, la volonté ne procéderait pas du Père et du Fils; mais, au contraire, du Fils qui est l'entendement, par le Père qui est la mémoire. L'hypothèse est donc inadmissible, car elle n'est point conforme au dogme sur la procession du Saint-Esprit; de plus, elle ne représente pas toutes les manières dont la volonté se manifeste. En effet, celle-ci est très souvent antérieure à la mémoire et à la connaissance. Tout le monde sait que pour se souvenir il faut avoir connaissance. Or, pour connaître il

faut vouloir ; si l'on ne veut pas, on n'est pas attentif et l'on n'apprend pas ; de même, pour se souvenir, il faut vouloir ; la mémoire comme le souvenir sont des effets de la volonté. Ainsi, la volonté est, en beaucoup de cas, antérieure à la mémoire et à la connaissance ou l'entendement ; elle les produit ou les engendre. Voici donc, si la volonté est l'analogue du Saint-Esprit, que le Saint-Esprit, loin de procéder du Père et du Fils, engendre, au contraire, l'un et l'autre, ce qui est inadmissible. Ce sont là, nous le croyons, des raisons suffisantes pour faire rejeter la version où l'on suppose que la volonté est en nous l'image de la troisième personne de la Trinité. Mais cette image est-elle ce que l'on appelle en nous l'amour ?

Dans la version dont nous nous occupons, on fait de l'amour le synonyme de volonté. Sans doute, aimer est souvent une manière d'être active ; la volonté y consent ou y aide ; mais ce n'est pas à dire que la volonté soit constamment de l'amour ; car, très souvent, et c'est l'état habituel d'un honnête homme, nous voulons tout le contraire de ce que nous aimons. En vérité, où serait le mérite de la probité, si vouloir n'était rien de plus qu'aimer ? On a fait ici une confusion grave, confusion qui donnerait gain de cause au matérialisme, si le bon sens vulgaire, ce bon sens qui crée les langues, n'avait attaché une si-

gnification différente à ces deux mots. Si, au reste, le sens de ces mots était le même, à quoi bon deux mots; pourquoi les aurait-on conservés; pourquoi les emploierait-on dans des circonstances différentes? La confusion que nous attaquons vient, nous le répétons, de la théorie des motifs assignée à la volonté dans l'Éthique, théorie que l'on a imprudemment empruntée à la philosophie païenne comme tant d'autres choses, dont on devait cependant se défier. Cette théorie ne considère la volonté que sous le rapport le plus inférieur, sous le rapport où l'homme ressemble le plus aux bêtes; elle suppose qu'elle naît toujours, soit de l'appétence, soit de l'aversion, ce qui est faux, puisque c'est par la volonté que nous domptons également, soit l'appétence, soit l'aversion. Elle fait de ce qui est le cachet de la liberté humaine, une conséquence non libre, puisqu'en la subalternisant à l'appétence et à l'aversion, elle lui attribue les qualités de ses maîtres; or, je ne sais personne qui osât dire que l'appétence et l'aversion sont des affections libres. Que si on osait le dire, dans le système que nous critiquons, on ferait une pétition de principe; car on établirait par là que cette appétence et cette aversion sont volontaires, c'est-à-dire que la volonté est cause de ce dont elle est effet, et effet de ce dont elle est cause, ce qui serait le comble de l'absurde. Le résultat final de

cette théorie a été de faire passer cet axiome que les bêtes ont une volonté. Mais poursuivons : je pense que les réflexions précédentes, toutes brèves qu'elles sont, suffiront pour montrer qu'amour et volonté ne sont point des synonymes. Or, s'il en est ainsi, on ne peut pas affirmer que ces deux états soient en nous l'image d'une même entité, et par conséquent notre Saint-Esprit, si l'on peut ainsi dire.

Le mot *amour* ne nous paraît pas moins déplacé que celui d'*appétence* lorsqu'il s'agit d'opérations purement spirituelles. L'usage de cette expression a produit des confusions fâcheuses; il a eu des conséquences que nous ne craignons pas d'appeler déplorables; c'est en effet un terme vague que chacun emploie ou entend trop souvent dans le sens qui est dans sa chair, et chacun se le permet sans honte, par ignorance ou volontairement, parce qu'il est usité pour désigner des actes contradictoires, les uns méritoires, les autres dépourvus de mérite quand ils ne sont pas mauvais. Expliquons-nous : on se sert du mot *amour* dans deux circonstances : dans l'une, on désigne par là une impulsion purement instinctive. Ainsi, on dit : aimer la table, le vin, les plaisirs, etc., etc. Ici, il est impossible de se tromper sur le caractère et l'origine de cet amour; mais il est d'autres amours dont l'origine et le caractère ne sont pas si clairs pour tout le monde. On

dit : l'amour d'un mari pour sa femme ; or, souvent il n'y a là que l'instinct sexuel. L'amour d'une mère pour ses enfans ; or, souvent il n'y a là que cet instinct qu'on rencontre même chez les animaux. On dit : l'amitié d'un homme pour un autre ; or, là il n'y a souvent qu'une sympathie, etc. Tous ces amours ont pour origine des instincts ou des appétits organiques. L'âme ne fait autre chose, vis-à-vis d'eux, que les nommer et y consentir. Toutes ces manières d'aimer ne sont pas nécessairement blâmables ; elles devien nent même occasion de louanges, si on les discipline conformément à la loi morale, c'est-à-dire, en d'autres termes, si l'on fait intervenir, dans ces manifestations, des considérations d'un autre ordre, et par conséquent si l'on y résiste jusqu'à un certain point. Cette dernière réflexion nous conduit à parler de la seconde circonstance où l'on emploie le mot que nous critiquons. On dit encore qu'un homme aime toutes les fois qu'il sacrifie quelque chose de lui-même à son semblable, à son enfant, à sa femme, ou même à un être abstrait, comme la patrie, le devoir, etc. Ce sacrifice est toujours un acte *à priori ;* il a constamment pour signe d'anéantir quelque chose de soi en vue d'un bien qui ne retourne pas à nous. Mais ce sacrifice peut avoir lieu dans deux circonstances différentes : 1° lorsque l'amour instinctif du premier genre existe et

que le sacrifice a lieu en faveur de l'objet auquel cet instinct nous attache (ainsi, lorsque pour plaire à quelqu'un que nous aimons, nous lui sacrifions quelque chose que souvent nous n'aimons guère moins; lorsqu'un père au lieu d'obéir à l'instinct qui le porte à gâter son enfant, réfléchissant que l'on doit chérir ses enfans, non pour soi, mais pour eux, se décide à le corriger malgré la peine qu'il en éprouve; lorsqu'un ami dit à son ami une vérité utile, quoique désagréable, ou qu'un juge punit un crime qu'il hait, malgré la sympathie qu'il éprouve pour le coupable, etc.); 2° lorsque l'on renonce gratuitement soit à une satisfaction, soit à un bien-être, soit à un appétit, en vue d'un être complétement abstrait, comme la patrie, ou comme le devoir. Dans les deux circonstances dont nous venons de parler, il y a un acte *à priori*, un acte véritablement spirituel; seulement, dans la première, cet acte est encore soutenu en quelque chose par l'instinct; dans la seconde, au contraire, l'acte est purement destructif de tout instinct. Que si l'on nous demandait les motifs d'une telle espèce d'action, nous défions que l'on en trouve d'autres que la croyance ou la foi.

De cette analyse des diverses manières d'être que l'on désigne sous le nom commun d'amour, il résulte que ce mot entraîne une confusion d'idées très considérable. Il n'y a nulle ressem-

blance entre l'amour qui suit l'instinct, et celui qui se témoigne par le sacrifice. Mais s'il n'y a nulle ressemblance, il y a danger à se servir d'une même expression pour désigner deux états si différens. Il en résulte, nous le répétons, les interprétations les plus déplorables. Nous connaissons beaucoup de gens qui, par ignorance, ou se plaisant à se tromper, car l'erreur est souvent agréable, disent qu'ils aiment Dieu ou leurs semblables lorsqu'ils s'aiment eux-mêmes uniquement. Il y a donc un grand intérêt à adopter une autre nomenclature. Aussi nous proposons de bannir complétement du langage spirituel ce mot *amour* et de le remplacer par le terme de foi ou de croyance ; car ce que l'on appelle amour n'est, dans l'esprit, ni rien de plus, ni rien de moins, que la croyance ou la foi.

Si tout ce que nous venons de dire est vrai, si tout ce que nous venons d'exposer sur l'amour est reçu, et ce seront choses certainement acceptées si l'on veut bien réfléchir suffisamment sur la classification proposée, on comprendra que l'amour ne peut être en notre âme l'image du Saint-Esprit. Il serait mille fois plus exact de dire que cette image est la croyance ou la foi. Mais le moment n'est point encore venu de dire quelle entité, selon nous, représente cette personne dans l'âme humaine et comment elle la représente. Il faut d'abord établir les prodromes.

de notre version. C'est ce que nous allons faire.

Si l'on cherchait entre la trinité divine et la triade humaine (1), autre chose qu'une analogie abstraite, on ferait erreur, ce nous semble. En effet, ce qui, en Dieu, est personnes ou hypostases, n'est manifestement en nous que des opérations ou des modes spirituels qui en présentent l'image, mais non la similitude. Il y a dans les choses divines une totalité et une simultanéité qui n'existe point en nous ; totalité et simultanéité en vertu de laquelle on comprend, jusqu'à un certain point, la puissance des personnes de la trinité. Mais l'homme n'est point un être absolu ; il est relatif à une certaine fonction, à certains moyens ; il a été créé dans un certain état de dépendance à l'égard de ces fonctions et de ces moyens. Dans l'état actuel de sa vie terrestre, il n'opère rien qu'à l'aide du corps auquel il est joint, et par la médiation de ce corps, selon des conditions de successivité et de particularité qui semblent sans doute uniquement dépendre de cette adjonction, mais néanmoins selon ces condi-

(1) Afin de laisser au terme de *trinité* la valeur établie par l'usage, savoir, celle de signifier quelque chose qui appartient à Dieu, nous nous servirons du mot *triade* pour désigner l'image de la trinité dans l'homme. Cette expression est empruntée au langage musical, dans lequel autrefois elle servait à désigner un rapport harmonique entre trois sons.

tions de successivité et de particularité, il ne sait rien avant d'entrer dans ce corps ; il y apprend tout ; il s'y fait tout entier ; sans cet organisme, il n'a pas même conscience de lui-même. Il ne peut donc, dans aucun cas, comme la trinité divine, se représenter à lui-même tout entier ; et, si cela lui arrivait dans cette vie, comme cela lui arrivera sans doute dans l'autre, il ne se représenterait jamais que ce qu'il a acquis pendant le cours de son existence terrestre. Cette dernière réflexion suffit pour prouver qu'en recherchant comment nous sommes à l'image de Dieu, il ne faut point prétendre à reconnaître une similitude concrète.

Dans les diverses versions qui ont été exposées plus haut, les comparaisons ont été établies d'après une analyse imparfaite de phénomènes intellectuels. On confondait alors avec ce qui est purement de l'âme, ce qui est un résultat du rapport entre l'âme et l'organisme nerveux encéphalique. Aujourd'hui il est facile d'éviter cette faute. L'avancement de la science physiologique permet de différencier assez parfaitement les deux espèces de phénomènes. Aussi nous nous sommes attachés, avant de procéder à l'étude de la triade humaine, à écarter, par une analyse attentive du terrain de nos investigations, tout ce qui ne nous a pas paru dépendre uniquement des pures puissances de l'âme. Nous chercherons

donc les élémens de notre comparaison seulement dans les phénomènes qui se passent dans la substance spirituelle pure. Une telle entreprise serait à coup sûr infructueuse ou sans conclusion certaine, si nous n'avions un aide et un *criterium* dans la formule et le dogme révélé que nous possédons. Nous y rencontrons, en effet, tout ce qui est nécessaire au succès, savoir : l'indication précise de ce qui est à trouver, et les bases du raisonnement propre à nous assurer de la valeur de nos découvertes. Nous pouvons donc nous avancer sans trop de défiance.

L'âme doit être étudiée sous trois aspects : 1° comme substance simple ou activité pure ; 2° comme substance agissante ou comme action pure ; 3° comme substance possédant ses actions et les conservant, ou mémoire pure. Il n'y a pas de faculté ou de propriété appartenant purement à l'âme qui ne puisse être ramenée facilement à l'un de ces trois aspects : il n'y en a pas qui n'en émane.

Pour démontrer la totalité de la proposition précédente, il suffit d'en prouver la première partie ; les deux autres s'ensuivent comme conséquences nécessaires. La question est donc de montrer que l'activité est la propriété essentielle ou en quelque sorte l'essence de la substance de l'âme. On peut se servir, pour établir cette vérité, des deux modes de raisonnemens que nous

avons reconnus les plus puissans; le mode par l'absurde et l'exposition directe. Nous emploierons l'un et l'autre. Nous remarquerons avant tout que l'activité est le signe positif et particulier par lequel l'homme se distingue de tous les autres êtres animés ou bruts; lui seul est capable d'agir *à priori*, et il tire de cette faculté sa plus grande puissance, la puissance même qui le fait souverain du monde créé. Cette seule remarque rend déjà probable que le caractère principal de la force qui le distingue est l'activité. Mais nous allons voir, en outre, qu'aucune des propriétés que nous avons reconnues comme appartenant nécessairement à cette force spirituelle n'est possible, si, en effet, cette force n'est essentiellement et substantiellement active. — D'abord l'unité de l'âme serait impossible, si l'âme n'était pas une activité. En effet, ou elle est une activité, ou elle est une passivité; car il n'y a pas de position moyenne entre ces deux termes radicalement opposés. Or, si elle était une passivité, elle ne serait jamais une, car elle serait tout ce qu'elle éprouverait, aussi multiple, aussi variée, aussi fractionnée, que les impressions qui lui seraient données, et c'est ce qui n'est pas. Si elle apparaît comme unité, c'est donc uniquement parce qu'elle agit. D'ailleurs, si elle n'était pas unité, elle ne se manifesterait jamais comme active. En effet, les diverses parties dont elle serait composée

agiraient les unes sur les autres et épuiseraient en quelque sorte leurs forces les unes avec les autres ; il n'apparaîtrait au dehors rien de ce mouvement intestin. Ainsi, l'âme est une parce qu'elle est une activité, et elle se manifeste comme activité parce qu'elle est une. Passons aux autres propriétés. — Si l'âme n'était point une activité elle ne serait point libre, elle ne serait jamais spontanée, car elle serait passivement déterminée par les autres forces de la nature. — Si l'âme n'était point une activité, elle ne serait point susceptible de croyance ou de foi ; car la foi est quelque chose d'*à priori*, complétement indépendant et complétement libre vis-à-vis de toutes les forces de la nature, par quoi on résiste à celle-ci au lieu d'y obéir. — Si l'âme n'était point une activité, elle ne serait point immortelle, elle serait périssable comme la chair ; en effet, recevant ses forces du monde extérieur, elle les perdrait par l'influence de ce monde, etc. — De ces divers argumens il y a à conclure que les propriétés de l'âme ne sont que des formes secondaires de la propriété essentielle et principale qui est l'activité ; elles découlent de celle-ci comme les conséquences d'un principe, elles s'y rattachent également comme les conséquences à un principe. Mais, outre ces preuves indirectes ou par induction, on peut faire valoir des raisons directes. Ainsi, toutes les opérations

l'activité en acte sont deux choses dans une même substance.

Or qu'est-ce que l'activité en acte? C'est l'action. Ainsi de l'activité est engendrée l'action; action qui, bien que n'étant pas la même chose que l'activité, se passe cependant dans la même substance ou lui est consubstantielle; car, n'oublions pas ici que nous considérons l'âme abstraction faite de l'organisme ou de tout ce qui n'est pas elle; n'oublions pas que nos études, en ce moment, ont pour unique objet les phénomènes spirituels intra-substantiels. Mais qu'est-ce que l'action? Elle est, jusqu'à un certain point, *l'image* de l'activité; non de l'activité totale comme Jésus-Christ à l'égard du Père; mais d'une partie de cette activité. L'action est engendrée par l'activité comme le Fils par le Père; elle est le Verbe de cette activité ou cette parole intérieure qui, selon les expressions de saint Augustin, se revêt d'un corps pour agir au dehors. C'est par ce Verbe que l'homme meut son corps, et à l'aide de son corps, qu'il agit sur le monde extérieur, qu'il fait, en un mot, tout ce qu'il fait.

L'action étant intra-substantielle, il en résulte quelque chose de substantiel que nous pouvons désigner très imparfaitement par des mots, quelque chose que nous appellerons une modification de la substance ou une qualité nouvelle dans cette substance. Ce quelque chose une fois

produit ne se perd pas ; il est à jamais possédé. C'est la mémoire spirituelle. Or la mémoire procède de l'action, puisque c'est celle-ci qui engendre la modification intra-substantielle ; elle procède de l'activité substantielle, puisque elle-même est substantielle et possède une certaine activité. Elle participe de l'une et de l'autre ; elle leur est consubstantielle, et cependant elle en diffère. Cette possession spirituelle est en nous l'image de la troisième personne de la Trinité. Comme celle-ci procède du Père et du Fils, la mémoire procède de la substance et de l'action ; elle est, en quelque sorte, le résultat du retour de l'engendré sur ce qui engendre, et de ce qui engendre sur ce qui a été engendré. Il y a dans la mémoire tout ce qui est dans le Verbe, sauf ce qui le faisait Verbe. On pourrait appliquer à cette procession toutes les épithètes métaphoriques que nous avons rapportées plus haut, mais d'une manière plus exactement représentative de ce qui se passe dans la Trinité divine ; on pourrait dire, selon certaines expressions usitées, que cette troisième puissance est, dans l'âme humaine, l'amour du Fils pour le Père et du Père pour le Fils ; car c'est l'image de cet Esprit saint produit par l'action qui l'engendre en ne sortant point de la substance active, car c'est la substance active qui la conserve en n'abandonnant point son Verbe et en l'attirant en quelque sorte inces-

samment à elle. On pourrait même dire que cette puissance est la volonté, non point la volonté produisant des faits extérieurs, mais la volonté interne; car c'est la formule substantiellement subsistante de tout ce qui a été voulu et de tout ce qu'on a délibéré, etc., etc. Mais peut-on appliquer à cette troisième puissance de la triade humaine les titres usités dans l'Évangile pour désigner l'Esprit saint, savoir : ceux d'Esprit de vérité et de Consolateur, en tenant compte, bien entendu, dans cette comparaison, de la distance qui existe entre les perfections propres à la personne divine et les imperfections d'une image incomplète et subalterne appartenant à l'homme? L'analogie, dont nous avons reconnu l'impossibilité dans les versions précédemment exposées, ne paraît ici nullement déraisonnable. En effet, c'est par la mémoire que la croyance ou la foi deviennent en nous des formules ayant une existence substantielle. Or, qu'est-ce que la foi pour l'homme? N'est-ce pas la vérité, n'est-ce pas la consolation, n'est-ce pas son but et son appui?

Ainsi, dans l'analyse de l'âme pure, nous trouvons l'image de la trinité divine; et, grâce au raisonnement employé, nous sommes assurés qu'il n'y a, dans cette âme, rien de plus ni rien de moins que les trois propriétés décrites. En effet, lorsqu'on étudie l'activité, on ne peut y recon-

naître plus que trois choses, savoir : l'activité pure, l'action qui en découle, et l'acte qui est la conséquence de l'action, c'est-à-dire le terme commun de l'activité et de l'action. Or, remarquons, en passant, que cette assurance, quant à l'impossibilité de trouver plus de trois modes purs dans l'âme humaine, nous manquait dans les versions qui se rapportent à celle de saint Augustin. Et le défaut de cette assurance, dans une version, est certainement un motif de rejet; car, si la substance de l'âme est à l'image de Dieu, il ne doit y avoir en elle rien de plus que les propriétés représentatives de cette image. Nous montrerons, au reste, dans les paragraphes suivans, comment l'âme, c'est-à-dire notre triade spirituelle, étant en rapport avec l'organisme et fonctionnant sur lui, acquiert diverses idées et celle de la personnalité, et celles que l'on a appelées absolues ou innées. Nous verrons que ces idées sont des conséquences de la propriété trinaire primordiale que nous venons d'établir.

Nous n'avons pas besoin d'ailleurs de faire observer que notre version est conforme à celle de saint Ambroise. Nous étions arrivé de nous-même à cette formule par simple déduction logique, sans avoir connaissance du passage de l'*Hexaemeron* ou du Discours *de dignitate conditionis humanæ*. Mais nous avons été heureux de trouver une pareille autorité, pour appuyer

une version dont la nouveauté eût peut-être étonné quelques personnes. Nous avons été heureux de pouvoir nous appuyer sur une doctrine ancienne qui, même selon toutes les probabilités, est non seulement antérieure à celle de saint Augustin, mais encore remonte aux premiers siècles de l'Église. Quant au changement que nous avons apporté dans les termes, nous n'avons pas besoin de nous justifier. Il sera évident, pour tout le monde, que notre formule est d'abord conforme au sens général de ce traité de philosophie, et, en outre, qu'elle offre une précision et des facilités logiques que ne présente pas la version dont il s'agit, et que saint Ambroise d'ailleurs ne recherchait pas. Notre œuvre, à nous philosophes, est de mettre, en toutes choses, la rigueur en quelque sorte mathématique.

Nous n'avons pas besoin, non plus, de faire observer que notre version prête à toutes les extensions comparatives ou métaphoriques par lesquelles on a cherché à faire comprendre, dans des exemples, l'une quelconque des entités de la triade. L'activité, en effet, peut être dite le père, la substance, l'être, la puissance et l'intellect, puisque sans elle il n'y aurait ni génération, ni substance, ni être, ni puissance, ni aucune possibilité spirituelle. L'action est bien exactement l'image de celui par qui tout a été fait : l'action peut être dite le fils, la connaissance, l'image

du père, le verbe ou la parole intérieure, et la volonté, puisque sans elle l'activité serait stérile; elle ne pourrait ni se représenter à elle-même, ni se connaître, ni vouloir, car la volonté est une forme de l'action. Enfin, la mémoire peut être dite l'amour, la vérité, la consolation, puisque c'est en elle que l'activité et l'action se réunissent; c'est en elle que se conserve la vérité et se puise la consolation, etc.

Mais ce qu'il est nécessaire de ne point oublier, c'est que chacun de nous se fait, ici-bas, sa mémoire, non une mémoire périssable comme le souvenir des hommes, ou comme la chair dont nous sommes revêtus, mais une mémoire substantiellement existante et impérissable. C'est le corps spirituel que chacun de nous portera devant le trône de Dieu; c'est le signe inniable et infaillible d'après lequel nous serons jugés.

§ XVI. — Des rapports généraux de l'ame avec l'organisme.

C'est par l'intermédiaire de l'organisme nerveux encéphalique que l'âme s'instruit de ce qui se passe dans le corps et dans les sens externes ; c'est par le même intermédiaire qu'elle agit sur le corps, et, à l'aide de ce corps, sur le monde extérieur. Personne ne conteste aujourd'hui ces faits ; car on sait par des milliers d'exemples, qui se reproduisent chaque jour, que la section d'un trajet nerveux nous prive, selon la nature du trajet, soit de la faculté de sentir, soit de celle de mouvoir les parties auxquelles ce nerf se distribue. On sait qu'une lésion des centres encéphaliques a des conséquences encore plus étendues sur la sensibilité et le mouvement. Enfin on a vu maintes fois l'âme complètement trompée par l'organisme : c'est ce qui arrive dans le délire, dans les hallucinations, dans la folie. Le rapport dont il s'agit est donc hors de doute. Mais il n'y a rien de convenu sur la manière dont l'âme et l'organisme se comportent dans ces rapports. En général, on considère l'âme comme passive dans la sensation. Or, il n'en est point ainsi ; et il suffit d'une très simple réflexion pour le prouver. Il faut seulement se

rappeler, qu'à tout instant les sens externes et encéphaliques sont simultanément le siége d'une multitude de groupes divers d'impressions qui ne sont pas tous convertis en sensations. Nous n'avons le plus souvent qu'une sensation à la fois; donc les groupes d'impressions, qui deviennent sensations, sont seulement ceux qui sont l'objet d'un acte de l'âme; car si l'âme était passive, nous aurions la conscience de dix groupes d'impression, ou même plus, au moment même où au contraire nous n'avons conscience que d'un seul. L'âme sans doute, mais ce n'est point ce qui arrive dans l'état ordinaire, l'âme peut percevoir plusieurs groupes d'impressions à la fois; mais si l'on fait attention à ce qui se passe lors de ces actions, on remarquera que nous ne percevons encore que la minime partie des impressions que nous ressentirions si l'âme était passive. En effet, la perception simultanée de plusieurs groupes d'impressions ou de faits nerveux multiples, a lieu, en général, dans l'état que l'on nomme de réflexion; or, si, dans cette circonstance, notre âme était passive, au lieu de sentir dix, vingt, ou trente groupes d'impressions à la fois, nous éprouverions en même temps plus de dix mille sensations, autant au moins qu'il y a de mots dans le dictionnaire; car il y a dans l'organisme nerveux ni plus ni moins de groupes d'impressions simultanées possibles que nous y avons

créé de signes dans la durée de notre vie. Ainsi le fait de la particularisation de chaque sensation démontre que la sensation est, en principe, l'effet d'une action de l'âme agissant *à priori* sur une modification nerveuse produite *à posteriori* par quelque impression sensuelle.

En définitive, le phénomène de la sensation ne diffère aucunement du phénomène de l'idée *à posteriori* que nous avons décrit dans notre premier volume ; les circonstances et le mécanisme sont les mêmes ; la seule distinction que l'on puisse établir, c'est que dans la sensation, l'âme sent et ne nomme pas toujours ; tandis que dans l'idée *à posteriori*, elle sent et elle nomme.

Or, nous avons défini l'idée (1) un acte d'affirmation en vertu d'une connaissance préexistante. Nous n'avons point à revenir ici sur les preuves et les observations très nombreuses d'où nous avons déduit que cette définition était la représentation la plus exacte que l'on pût donner de la réalité ; nous ne reviendrons pas non plus sur les raisonnemens par lesquels nous avons démontré que pour affirmer il fallait posséder une certaine connaissance, c'est-à-dire un principe d'affirmation, comme pour nommer il fallait posséder un principe de nomenclature. Nous devons considérer ces vérités comme entière-

(1) Logique, t. Ier, p. 256.

ment acquises. Nous nous bornerons à dire que ces preuves et ces raisonnemens sont parfaitement applicables à ce qui se passe dans la sensation; les opérations étant analogues, le mode de production est pareil. De même donc qu'il est nécessaire de posséder un principe d'affirmation pour affirmer, de même il l'est de posséder en quelque sorte un principe de sensation pour sentir; en d'autres termes, affirmer et sentir étant des actions du même genre, il est également indispensable, pour produire soit l'une soit l'autre, de posséder un principe d'affirmation. On comprendra complètement cette nécessité quant à la sensation, si l'on veut bien se rappeler, sans recourir à d'autres argumens, qu'il est impossible d'avoir une perception nette, c'est-à-dire véritable, si l'on ne sait à l'avance établir des différences et des similitudes. Les impressions qui parviennent au cerveau, dans chaque moment donné, sont si nombreuses, si diverses, si mobiles, que si l'on n'avait pas un moyen propre à les fixer et à les distinguer, on ne saurait ni s'arrêter sur rien, ni saisir la réalité; on serait immanquablement le jouet de cette confusion.

Ces considérations nous semblent si conformes aux faits et au raisonnement, que nous ne croyons pas possible de les refuser. Cependant nous ne nous dissimulons pas qu'elles soulèvent une difficulté des plus graves; c'est de savoir comment

l'âme acquiert la notion primordiale qui lui sert de principe d'affirmation? Cette notion ne peut être innée, puisqu'il est reconnu qu'elle n'engendre pas les mêmes manifestations chez tous les peuples; cette notion ne nous vient pas par une opération surnaturelle, car, dans ce cas, on ne saurait encore expliquer pourquoi elle produit des manifestations si diverses selon les temps et les lieux. Il faut donc qu'elle soit le résultat de l'enseignement; il faut qu'elle soit apprise; mais le fait d'apprendre semble plus que tout autre se rapporter à un état *à posteriori* de la part de celui qui est enseigné : on conçoit l'activité dans le maître qui enseigne ; mais on comprend difficilement que l'élève, qui est enseigné, ne soit pas passif. C'est un état que l'on ne peut cependant attribuer, en aucune circonstance, à l'âme, puisqu'on la reconnaît comme essentiellement active. Ainsi, aux premières tentatives que l'on fait pour expliquer comment l'âme acquiert un principe d'affirmation, l'embarras est extrême. Mais il disparaît, si l'on réfléchit que la solution de la difficulté ne dépend point d'une recherche sur un mécanisme des opérations de l'âme, mais de l'étude des notions qui lui sont proposées. Il s'agit seulement de savoir s'il existe quelques espèces d'impressions tellement totales, tellement générales, qu'elles influencent l'appareil encéphalique tout entier, tellement communes et si

prédominantes qu'elles se présentent à tout instant, de telle sorte que l'âme ne puisse manquer de les reconnaître au-dessus de l'indéfinie multiplicité des impressions partielles qui s'y mêlent. Or, ces impressions existent, ainsi que nous le démontrerons plus bas dans le paragraphe où nous traiterons de la génération des idées premières.

On s'est demandé comment l'esprit pouvait toucher la matière ; on a voulu que l'on expliquât comment un être immatériel pouvait entrer en contact avec la matière et agir sur elle (1) ; les athées ont fait de cette difficulté une objection contre l'existence de l'âme. Mais ils n'ont pas réfléchi que l'on pourrait élever une pareille diffi-

(1) L'âme, comme nous l'avons vu plus haut, n'entre point en contact avec la matière nerveuse, lorsqu'elle sent. Elle n'entre alors en contact qu'avec le vide, si l'on peut ainsi dire. Au contraire, lorsqu'elle produit *à priori* un mouvement, ou quelqu'autre modification cérébrale, elle touche la névrosité, c'est-à-dire, le plein en quelque sorte. Or si, par une analyse intime de ce qui se passe dans cette circonstance, nous cherchons à savoir comment la matière nerveuse est modifiée, nous trouverons qu'il n'est nullement nécessaire, pour opérer cette modification, que la substance spirituelle entre en contact immédiat avec la substance matérielle. On comprend en effet qu'il suffit, pour produire la modification de la matière nerveuse, que la force spirituelle agisse sur la force même qui maintient les affinités spéciales en vertu desquelles la matière a la propriété nerveuse.

culté ou une semblable objection contre le plus grand nombre des existences les plus avérées pour tout le monde. Les forces qui meuvent la matière, les causes de l'attraction, de la répulsion, celles des affinités électives, sont parfaitement invisibles. On peut aussi se demander comment elles peuvent agir sur la matière. En effet elles gouvernent la matière, mais elles ne sont pas matière. De même ce qui constitue la virtualité du mouvement, cette virtualité que nous avons plus haut désignée sous le nom impropre de vitesse, qui entre dans les corps et en sort, sans en changer la nature intime, cette virtualité est un être invisible. Serait-il donc raisonnable de refuser l'existence à ces forces, parce nous ne pourrions dire comment elles agissent, soit les unes sur les autres, soit sur la matière? Pour arriver à la connaissance que l'on demande, il faudrait avoir pénétré dans l'essence des choses; mais c'est ce qui nous est impossible, aussi bien à l'égard de celles que nous appelons visibles et corporelles, qu'à l'égard de celles qui sont invisibles et ne sont pas nécessairement corporelles. En définitive, la question posée revient à celle de savoir comment une substance peut agir sur une autre? Or c'est ce que nous ignorons complètement en toutes choses. A cet égard, on n'en sait pas plus en astronomie, en physique, en chimie, et en physiologie; qu'on en sait en psychologie. Dans les

sciences naturelles, on connaît des phénomènes, des propriétés, des rapports et des lois, et rien de plus; on considère comme un effet de sagesse, et comme un progrès, d'avoir su borner ses prétentions à ce résultat, et l'on attribue, avec raison, à cette modération l'avancement et le caractère positif de la science. Imitons, en psychologie, une conduite qui a été si utile et si fructueuse. Contentons-nous aussi de connaître des phénomènes, des propriétés, des rapports et des lois. N'oublions pas qu'il nous est donné seulement de nommer les êtres, d'en découvrir les propriétés et les fonctions, mais, en aucun cas, d'en pénétrer l'essence.

L'âme, ainsi que nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, étant essentiellement active, il en résulte qu'elle doit agir toujours. Cependant nous n'avons point conscience de cette activité : 1° dans la vie intra-utérine; 2° dans le sommeil parfait qui n'est point troublé par des rêves; 3° dans la syncope. Faut-il, parce que nous n'avons point conscience de son activité dans ces circonstances, en conclure qu'elle peut, en certains momens, cesser d'agir? Accepter cette conséquence, ce serait admettre que l'âme est alors momentanément dans une dépendance absolue du corps; accepter une dépendance même momentanée de cette espèce, ce serait admettre que dans certaines circonstances charnelles l'âme

n'est pas libre ; accepter que dans certaines circonstances corporelles l'âme n'est pas libre, ce serait admettre que l'âme est libre seulement lorsque le corps lui permet de l'être ; enfin, accepter cette dernière induction, c'est établir que l'homme peut être forcé *per coactionem* de choisir en certains momens, qu'il ne peut pas toujours refuser le mal, qu'il peut être ou criminel ou vertueux sans volonté, c'est en un mot nier le libre arbitre, la responsabilité morale, etc., conclusions absurdes et inadmissibles. Il suffit d'ailleurs de se reporter à ce que nous avons dit plus haut pour prouver l'activité continue de l'âme, pour voir que supposer l'âme susceptible d'inertie, c'est lui refuser toutes les propriétés que nous y avons reconnu, et par lesquelles nous en avons démontré l'existence ; c'est donc, en quelque sorte, en nier l'existence. Aussi faut-il accepter que l'âme est encore active, même lorsque nous n'avons point conscience de cette activité. Mais il reste à expliquer pourquoi nous n'avons point toujours conscience de cette activité, bien qu'elle ne cesse jamais.

C'est l'âme qui, en toutes circonstances, a conscience d'elle-même ; mais l'activité ne peut percevoir l'activité, tant que celle-ci reste activité en principe, c'est-à-dire à l'état de pure force ou de pure puissance. Or l'activité est à l'état de pure force, c'est-à-dire indéfinie, tant

qu'elle n'a pas engendré une action qui la définit ou qui la représente. L'âme donc n'a conscience d'elle-même que par ses actions. Mais l'âme n'est point un être absolu ; elle est créée pour être en rapport avec un corps. En conséquence toutes ses actions sont relatives à cette fonction, et toutes aussi emportent ou commandent une formule matérielle quelconque. S'il en était autrement, si l'âme pouvait, dans l'état de vie où nous sommes, avoir conscience d'elle-même sans l'intermédiaire du corps, il arriverait certainement qu'elle se complairait dans la seule possession de son être, qu'elle oublierait le corps qu'elle doit régir, et deviendrait impropre à la fonction qu'elle doit accomplir avec ce corps. Il a donc été établi que, pour que l'âme eût conscience et souvenir d'elle-même, une condition serait nécessaire : c'est que l'action engendrée en elle serait portée à l'extérieur, matérialisée et faite chair. Il faut, en un mot, pour qu'elle ait le sentiment d'une de ses œuvres, qu'elle puisse aller en sentir l'image matérielle en dehors d'elle, c'est-à-dire dans le cerveau. Ainsi, nous ne possédons rien, ni sensation, ni pensée, ni invention, ni souvenir, si ces choses ne sont représentées par un signe matériel quelconque. Tel est la condition de notre vie spirituelle sur terre. Or, lorsque par l'effet d'une syncope le cerveau devient incapable d'agir, lorsque dans le som-

meil profond il subit une réparation qu'a rendue nécessaire l'épuisement de névrosité éprouvé dans la veille précédente, l'âme n'a point alors d'organe susceptible de recevoir cette matérialisation dont il s'agit ; il n'y a par suite pas de signe possible. Il n'existe rien devant l'esprit qui soit représentatif de son activité ; il n'en garde donc pas souvenir. Nous exposerons plus bas le mécanisme par lequel l'homme a conscience de lui-même et de ses actes, par lequel il peut sentir qu'il sent, qu'il pense, qu'il agit, etc. On verra alors comment la matérialisation dont nous parlons est indispensable à l'âme pour avoir conscience de son activité. En ce moment, il suffira pour prouver notre thèse d'un argument général. Nous nous bornerons donc à faire remarquer qu'il n'y a ni réflexion, ni raisonnement, ni souvenir, ni sensation, sans signes ; et que ces divers états sont d'autant plus parfaits, que les signes le sont davantage. Or il n'y a point de signe sans matière ; donc il n'y a ni réflexion, ni raisonnement, ni souvenir, ni sensation, sans matière.

Il résulte de cette disposition que l'homme ne peut acquérir aucune richesse intellectuelle, à moins de l'avoir rendue transmissible par la parole, l'écriture, ou toute autre espèce de langage. Il ne possède aucune vérité, s'il ne l'a mise en état d'être propagée ou réalisée. Ainsi l'orga-

nisation de l'homme est telle qu'il ne peut rien avoir pour lui seul ; il n'a la jouissance de rien, il n'est maître d'aucune chose s'il ne peut en faire part à ses semblables ; loi admirable, qui nous révèle la fin sociale et pratique à laquelle chacun de nous est appelé.

Si les conditions que nous venons d'établir n'existaient point, l'homme ne serait point approprié à son rôle terrestre ; ce serait un être imparfait qui n'aurait point tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de sa fonction. Il serait le seul être de ce monde dont les moyens seraient en contradiction avec la destination. En effet, si, en le douant d'une âme et d'un corps, le Créateur n'avait mis entre l'une et l'autre une harmonie telle qu'il en résultât en quelque sorte un même organisme, ou, pour parler plus exactement, un même être, l'homme eût été incapable de rien produire hors de lui-même ; il eût été incapable de rien apprendre, car c'est par les sens du corps que nous recevons toute éducation et toute instruction ; le langage n'aurait point existé ; si l'âme eût pu, en quelque chose, se séparer du corps, elle n'en eût pris aucun soin et elle eût manqué l'œuvre qu'elle est destinée à accomplir sur ce corps et par ce corps ; la vie eût été impossible. Si l'âme n'eût point été soumise à la loi de ne rien posséder pour elle-même à moins de l'avoir fait chair, non-seulement elle n'aurait agi

que pour elle-même, pour sa propre satisfaction, mais encore elle n'eût acquis aucune responsabilité terrestre vis-à-vis de ses semblables ; elle eût, en un mot, opéré incessamment ce qui est considéré comme l'un des plus grands crimes dont nous puissions nous rendre coupables, elle eût commis un suicide continuel. Par suite le monde humain eût été tout autre qu'il n'est. Ainsi, les argumens par l'absurde confirment suffisamment la thèse que nous avons posée ; ils nous permettent d'affirmer que dans tout phénomène intellectuel, il y a deux choses, savoir, un acte de l'âme, et un effet matériel, et que ces deux choses sont tellement nécessaires l'une à l'autre, que, sans l'effet matériel, l'âme n'a point conscience de son action, et que, sans l'action spirituelle, l'effet matériel est comme s'il n'existait pas. L'étude que nous allons faire des phénomènes intellectuels, mettra, nous l'espérons, cette affirmation hors de doute.

§ XVII. — De la mémoire.

Il y a deux espèces de mémoire, la mémoire spirituelle et la mémoire matérielle; la première impérissable comme l'âme elle-même, l'autre périssable et fragile comme le corps : en d'autres termes, la mémoire est double, elle a deux siéges, l'âme et l'organisme nerveux; et, dans chacune de ces résidences, elle présente des qualités particulières en rapport avec le siége où on l'examine. Dans l'organisme la mémoire n'est, à proprement dire, qu'une habitude créée, qui correspond à une action spirituelle qui a eu lieu plus ou moins souvent.

L'existence de la mémoire matérielle est prouvée par ce que l'on observe dans plusieurs maladies. On a vu des individus perdre complètement la faculté de se souvenir à la suite d'affections cérébrales; on en a vu d'autres l'acquérir. On a vu, à la suite de ces mêmes maladies, des individus perdre la mémoire des mots ou de certaines classes de mots, sans avoir rien oublié de ce qui était relatif au sens de ces mots, si bien que leur conduite était parfaitement raisonnable et sage, si bien que se trouvant, faute de pouvoir parler, dans l'impossibilité de communiquer leurs pensées, ils recouraient à d'autres moyens de s'ex-

primer, même à l'écriture; car il est arrivé quelquefois que l'abolition de la mémoire n'avait touché que le vocabulaire des sons et nullement les signes écrits; si bien, enfin, que ces hommes apprenaient de nouveau à parler. Les exemples de ce genre manifestent la différence qu'il y a entre la mémoire qui a l'âme pour siége, et celle qui réside dans l'organisme nerveux; car ils montrent que la première est intacte, lorsque la seconde est profondément altérée. La mémoire matérielle se développe par l'exercice et s'affaiblit par les excès, comme toute autre fonction corporelle. Elle est sujette à des intermittences, elle se fatigue, s'endort et s'éveille comme tout phénomène qui dépend de la névrosité. L'esprit donc n'en dispose pas toujours complètement; il en est parfaitement maître lorsqu'elle a été suffisamment reposée; mais lorsqu'elle est fatiguée par suite du travail, elle est incapable de répondre à l'action qui s'exerce sur elle. La mémoire matérielle rappelle aussi en quelque chose l'instinct; car, ainsi que l'instinct, elle s'éveille soit par le seul fait d'une réparation trop complète, soit par celui de l'excitation produite par une impression en relation avec elle. C'est ce que l'on observe toutes les fois que l'on est, selon une expression inexacte, mais usitée, assailli par une idée que l'on ne peut repousser.

On demandera, sans doute, en quoi consiste

matériellement l'espèce de mémoire dont il s'agit? Cette question est facile à résoudre, si l'on veut se rappeler notre théorie de la *névrosité*. La mémoire matérielle est une habitude spéciale, et rien de plus. Or, qu'est-ce que l'habitude? c'est le résultat d'un développement plus considérable et de tissu et de nutrition dans un point du système nerveux, développement qui résulte d'un fréquent exercice. Il n'y a là rien de différent, sauf le siége, de ce qui se passe dans tout autre organe de l'économie. On sait que l'accroissement de ceux-ci est d'autant plus considérable qu'ils sont plus fréquemment mis en usage. Ainsi, chez le danseur les muscles extenseurs des membres inférieurs acquièrent un volume plus qu'ordinaire; il en est de même des muscles des membres supérieurs chez ceux qui exercent leurs bras; de même, de certaines glandes chez les gourmands et les fumeurs, du cœur chez les personnes qui subissent des émotions vives, etc., etc. Il n'y a donc dans les causes constitutives de la mémoire matérielle ou des habitudes encéphaliques, rien qui soit en dehors des lois les plus ordinaires de l'organisme vivant.

L'existence de la mémoire spirituelle est prouvée d'abord par ce qui se passe dans quelques uns des cas cités précédemment, en outre par la faculté dont nous usons de provoquer, *à priori* ou à volonté, les phénomènes de mémoire matérielle,

fait qui est parfaitement et rigoureusement exprimé par le langage dont on se sert pour désigner cette opération. Que veulent dire en effet les mots *se souvenir, se rappeler,* si ce n'est exciter de nouveau une impression déjà éprouvée ou déjà produite? La présence ou la puissance de la mémoire spirituelle se manifeste particulièrement dans la circonstance suivante : il se trouve souvent qu'après avoir étudié avec soin un sujet quelconque, de manière à le posséder parfaitement, nous restons de longues années sans nous en occuper, le perdant complètement de vue, en sorte que nous oublions tout ce que nous en avons su; et à peine même savons-nous s'il existe; cependant un jour vient, une occasion se présente où nous avons besoin d'avoir en notre puissance la science que nous avons perdue : alors nous faisons effort pour nous la rappeler; nous agissons énergiquement afin de réveiller dans l'organisme encéphalique des habitudes et des impressions depuis long-temps éteintes; or, si notre énergie est suffisamment persistante, il arrive le plus souvent que nous finissons par éveiller ces impressions qui semblaient perdues et retrouver le souvenir. Il n'y a pas d'homme s'occupant de science qui ne puisse rendre témoignage de pareils événemens; et celui même qui écrit ces lignes, en a, plusieurs fois, fait l'expérience. Ce fait prouve non-seulement que la mémoire

spirituelle existe, et qu'elle est autrement stable que l'habitude encéphalique, mais encore que la mémoire dans l'âme existe sous une forme toute différente de celle que nous pouvons reconnaître dans l'organisme matériel. En effet, pendant que, dans ce dernier, la mémoire est fractionnée ou composée d'impressions partielles et disséminées de telle sorte qu'elle peut s'évanouir par parties; dans l'esprit, au contraire, elle est totale, ou en quelque sorte à l'état de principe, de manière à contenir toutes les conséquences possibles.

Quant à connaître en quoi consiste la mémoire spirituelle, c'est chose aussi impossible à savoir qu'il l'est de pénétrer dans l'essence de l'âme. Tout ce que l'on peut apercevoir, 1° c'est que chaque acquisition que l'âme fait, par son action ou son verbe, dans l'ordre régulier et normal de son activité, devient une qualité substantiellement immanente en elle, ou comme une nouvelle propriété de sa substance; 2° c'est enfin que chaque acquisition reçoit, en elle, non la qualité d'un fait particulier, mais celle d'un principe, et par conséquent y réside comme germe susceptible de donner toutes ses conséquences. Aller au-delà de ces deux généralités, ce serait, selon nous, tenter l'erreur; car, au-delà, on ne pourrait plus rien prouver; la probabilité même ferait défaut. Mais on est parfaitement autorisé à induire



les deux faits que nous venons de mentionner. En effet, l'un et l'autre sont reconnaissables dans toutes les observations analogues à celles que nous présentions dans l'alinéa précédent, c'est-à-dire, toutes les fois que l'âme excite un souvenir *à priori*. Or, ce phénomène serait impossible si la mémoire spirituelle n'avait pas une existence stable et par conséquent substantielle; il serait également impossible si cette mémoire n'avait pas la qualité de principe; car, autrement, jamais on n'aurait un souvenir complet; il ne faut pas oublier, en effet, qu'un mot même est dans l'encéphale représenté par plusieurs impressions nerveuses diverses. Mais pourquoi chaque chose ou plutôt la plupart des choses acquièrent-elles, en devenant des choses spirituelles, la qualité de principe? Voilà ce que nous ne pouvons dire. Serait-ce parce que Dieu a créé dans l'âme un certain nombre de capacités ou en quelque sorte de domiciles, une certaine somme de possibles, d'où il résulterait que chaque action de l'âme retourne vers le domicile qui est préparé et y produit un principe conforme en même temps à elle-même et au possible auquel elle se rapporte; d'où il résulterait encore que dans la conduite de l'homme, ce qui importerait, ce qui resterait immanent en l'âme, ce ne seraient point les formes dont se revêtent par exemple des vertus ou des

vices, mais ce seraient les vertus et les vices mêmes en principe? Voilà ce que nous ignorons complètement.

Mais il résulte néanmoins de ce qui a été dit sur la substantialité de la mémoire dans l'âme, que cette mémoire qui est notre œuvre, est impérissable comme nous; elle forme notre corps spirituel; elle fera notre gloire ou notre condamnation, lorsqu'arrivera le jour du jugement.

§ XVIII. — De la certitude.

Lorsque, dans la logique, nous avons traité du criterium de la certitude, nous avons eu soin de faire remarquer la différence qui existe entre un *criterium* de la certitude et la certitude elle-même. Nous avons fait observer que l'homme est aussi bien certain de douter qu'il pourrait l'être de croire; qu'il est, malheureusement trop souvent, aussi certain d'une erreur qu'il pourrait l'être d'une vérité; et qu'ayant le sentiment parfait de ces possibilités diverses, il a besoin d'un moyen qui lui permette de juger ses perceptions et de raisonner avant de croire; c'est pour cet usage que nous avons proposé notre criterium moral. Maintenant, nous avons à exposer en quoi consiste ontologiquement le fait désigné sous les noms de certitude intime, d'évidence, d'assentiment, d'adhésion, etc., ou, en d'autres termes, nous avons à expliquer comment l'homme, par un effet nécessaire de sa constitution spirituelle, possède naturellement le sentiment de la certitude.

Nous avons établi dans les paragraphes précédens les bases de l'explication que nous devons présenter ici; il suffit d'appliquer à la question les principes exposés sur la trinité humaine et

sur les rapports de l'âme avec le cerveau, pour obtenir la solution du problême.

Il a été reconnu en effet, que toute proposition, toute idée, toute sensation, était une affirmation ; il a été également établi que toute idée, toute sensation, toute proposition, était une action de l'esprit. Or, qu'est-ce qu'une action de l'âme? Nous avons vu que c'était une opération engendrée par la substance spirituelle en elle-même, c'est-à-dire, faisant partie de cette substance quoiqu'engendrée, y résidant et y étant conservée. Les choses étant ainsi, comment serait-il possible que l'âme ne fût pas certaine de son opération, puisque cette opération fait partie d'elle-même? Elle en doit être évidemment aussi assurée qu'elle l'est de sa propre existence.

Supposons maintenant que l'âme vienne à se représenter elle-même, en matérialisant ses actes, en les imprimant dans la matière encéphalique ; supposons, en un mot, qu'elle fasse son verbe chair, et c'est ce qui ne manque guère d'arriver; ce verbe sera représenté comme il a été engendré, c'est-à-dire, comme quelque chose d'appartenant à l'âme elle-même. L'âme donc en aura autant de certitude que d'elle-même; ce verbe sera pour elle d'une évidence égale au sentiment d'elle-même; elle y adhérera; elle y donnera son complet assentiment.

Il n'y a pas possibilité qu'il en soit autrement.

Mais, nous dira-t-on, s'il en est ainsi, comment l'âme arrive-t-elle à douter? La réponse est facile! L'âme doute par les motifs mêmes en vertu desquels elle croit; car le doute, quel qu'en soit l'objet, est aussi une proposition, une affirmation, et par conséquent une action non moins substantielle que la croyance. Ainsi, supposons que l'âme engendre, sur le même sujet, deux actions ou deux verbes contradictoires comme oui et non; cela est possible, cela n'est point rare; dans ce cas, chaque action sera également substantielle; le doute devra donc en résulter; car l'âme sera également en possession des deux opérations contradictoires. C'est alors qu'il est nécessaire d'un criterium propre à expliquer la contradiction, ou plutôt d'une idée supérieure qui coordonne les contradictions comme des conditions de l'unité du sujet sur lequel elles existent.

Nous remarquerons cependant qu'il semblerait que le doute n'est point l'état primitif de l'âme; il ne lui est point naturel d'engendrer, à elle seule, des affirmations contradictoires sur le même sujet. Il semblerait au contraire qu'une fois en possession d'une affirmation à l'occasion d'un objet, de quelque manière que se présentât cet objet, elle ne dût jamais voir que son affirmation première. Il résulterait de là que le doute ou

les idées contradictoires sont choses toujours enseignées, qui succèdent à l'acquisition du criterium plutôt qu'ils ne la précèdent.

Il est au reste inutile d'insister longuement sur la solution que nous venons de donner. Il n'est besoin d'aucun raisonnement particulier pour la démontrer. Elle découle directement de notre version sur la trinité humaine ainsi que de tout ce qui précède et ce qui suit sur la physiologie.

§ XIX. — De la conscience de soi-même et de ses actes.

Je sens que je sens ; j'ai le sentiment que c'est moi-même qui sens, moi qui pense, moi qui agis. C'est là un événement vulgaire, tellement vulgaire que l'on n'a jamais pensé à en chercher l'explication, ni à en posséder la théorie ; et cependant cette connaissance serait pleine de fécondité ; elle nous rendrait compte d'une multitude de phénomènes intellectuels ; mais cette fécondité ne peut être aperçue que lorsque la théorie elle-même est connue ; hâtons-nous donc de l'exposer.

Il arrive dans certains cas de lésions cérébrales profondes que le sentiment de soi-même disparaît. Les malades sentent, jugent, raisonnent, agissent ; mais, dans leurs discours, ils ne se servent plus des mots par lesquels la personne qui parle se désigne elle-même ; ils n'emploient plus les mots *je* ni *moi ;* ils ne parlent plus à la première personne ; ils ne se désignent eux-mêmes que par le terme *il*. Quelqu'effort que l'on fasse pour les ramener aux usages ordinaires du langage, il est impossible de changer un système qui semble être involontaire de leur part. En vain on les occupe d'eux, on les questionne sur leur santé ; ils écoutent et regardent avec étonnement

leur interlocuteur, comme surpris du mot *vous* qui leur est adressé ; puis ils se mettent à causer d'eux-mêmes à la troisième personne, exactement comme s'il s'agissait d'un étranger (1). Qu'est-il donc arrivé chez ces malheureux? ils sont hémiplégiques, c'est-à-dire paralysés de la moitié du corps ; il y a un hémisphère du cerveau qui est profondément atteint, et qui n'accomplit plus ses fonctions. Que l'on ne croie pas cependant trouver ce phénomène chez tous les hémiplégiques ; il ne se présente que dans certains cas graves et rares, qui se terminent toujours par la mort. Il dépend incontestablement du siége et de la gravité de la lésion.

Il n'est point difficile d'expliquer ce phénomène si l'on se souvient de ce que nous avons dit précédemment, p. 307 et suivantes. Il résulte des considérations anatomiques et physiologiques consignées en ce lieu que le cerveau est partagé en deux hémisphères parfaitement pairs, situés l'un à droite, l'autre à gauche, et unis par un trajet nerveux intermédiaire ; que l'âme n'entre jamais en rapport à la fois qu'avec un seul hémisphère, quelle que soit l'action engendrée par elle, soit une idée, soit une sensation, soit un mouvement, etc. ; que l'autre hémisphère est influencé

(1) On trouvera plusieurs observations de cette remarquable anomalie à la fin de ce volume.

seulement par sympathie, c'est-à-dire, par une transmission qui lui arrive à travers les trajets du corps calleux. Or, comparons les conséquences possibles de ces dispositions organiques avec ce que nous montrent les phénomènes maladifs décrits dans l'alinéa précédent, et nous en induirons sans peine la cause de la perte de la conscience de soi-même, et par suite à quelle condition cette conscience existe. Dans les cas semblables à ceux dont nous avons fait mention, que manque-t-il aux malades, outre la conscience de soi-même? l'intégrité des deux hémisphères. Il y en a un qui est sain; il y en a un autre malade et impropre à remplir aucune de ses fonctions. Puisque l'hémiplégique sent, parle et agit, il est certain qu'il touche un de ses hémisphères; ce n'est pas évidemment celui qui est malade, car, de ce côté, il y a paralysie complète; c'est donc avec l'hémisphère sain qu'il sent, parle et agit. Mais l'individu dont il s'agit n'a point la conscience que ce soit lui-même qui sente, parle et agisse; ce n'est donc point par le moyen de l'hémisphère sain, c'est-à-dire, par le moyen de celui où il sent, parle et agit, qu'il peut avoir conscience de lui-même. D'un autre côté, nous sommes assurés, par l'observation de ce qui passe dans l'état de santé ordinaire, que cette conscience existe toujours lorsque les deux hémisphères sont sains. Cette conscience de soi dé-

pend donc de l'intégrité parfaite des deux hémisphères; et puisqu'elle s'évanouit aussitôt que l'un des deux hémisphères est profondément et mortellement atteint, il y a encore à conclure que la conscience de soi dépend d'un rapport entre les deux hémisphères, qui ne peut plus avoir lieu aussitôt que l'un des deux est lésé. Mais quel rapport existe-t-il entre les deux hémisphères; ou, en d'autres termes, quel est la fin de la dichotomie de l'encéphale et du système nerveux de relation?

On comprend très bien comment, dans l'état de santé parfaite, lorsque l'homme agit sur un de ses hémisphères, le résultat de son acte étant à l'instant transmis dans l'autre hémisphère, cet homme sente ce qui se passe dans ce dernier, et s'assure ainsi que lui-même est l'auteur de l'action quelconque d'où résulte pour lui une sensation, une idée ou une volonté motrice. L'homme sent ainsi, dans une des moitiés de son cerveau, tous les actes qu'il produit dans l'autre; en réalité, il se sent lui-même agir; et il est de cette manière instruit, à tout instant et autant qu'il le veut, que la modification cérébrale produite ne vient pas d'autre part que de son activité personnelle; car, lorsqu'elle vient de ses sens, elle est toujours bornée à un seul hémisphère; puisqu'on n'écoute, comme nous l'avons dit, que d'une oreille; quon ne voit que d'un

œil, etc.; d'ailleurs, lorsqu'elle vient des sens, l'âme touche le vide des deux côtés, tandis que lorsqu'elle vient d'elle-même elle touche le plein d'un côté, et le vide d'un autre. Le phénomène que nous décrivons ici se présente d'une manière très manifeste dans plusieurs circonstances, par exemple, lorsque l'on écrit, lorsque l'on parle. Quel est l'orateur qui en parlant ne s'est pas écouté et n'a fait plus encore quelquefois, c'est-à-dire préparé la phrase qu'il allait prononcer, pendant qu'il émettait celle qu'il avait composée auparavant? quel est l'écrivain qui n'a pas suivi et devancé même sa plume, pendant qu'elle courait sur le papier, s'occupant à rectifier les mots et les phrases exactement comme il l'eût fait s'il eût eu devant les yeux une œuvre étrangère? Dans ces diverses circonstances, il est évident que l'âme se sert des deux hémisphères, mais d'une manière différente. La même chose arrive toutes les fois que nous délibérons; dans ce cas, il semble que deux interlocuteurs soient présens et débattent la question. Les faits de ce genre sont nombreux et journaliers; ils suffiraient seuls pour autoriser à conclure que la conscience de soi-même résulte de ce que tous les actes que l'âme produit dans un hémisphère lui sont représentés dans l'autre. Mais l'observation pathologique vient mettre cette conclusion hors de doute, en nous apprenant qu'aussitôt que ce mode de

sentir disparaît, la conscience de soi s'évanouit. Il faut donc admettre que la conscience de soi-même et de ses actes est le fait de la possibilité que l'âme a de sentir dans un hémisphère ce qu'elle a opéré dans l'autre.

Il y aurait de nombreuses conséquences à tirer de la vérité que nous venons de mettre en lumière, toutes plus propres les unes que les autres à en prouver l'exactitude ; car, ainsi que nous l'avons dit dans la logique, la perfection d'une théorie se démontre par les explications qu'elle fournit. Mais le temps et l'espace nous manquent pour cette analyse délicate. Nous craignons seulement d'avoir été trop bref dans l'exposition d'une chose aussi nouvelle en philosophie qu'en physiologie.

§ XX. — Idéologie.

On sera étonné sans doute que ce sujet n'ait pas été le premier dont nous nous soyons occupé dans nos études psychologiques ; on ne le sera pas moins lorsque l'on verra quel petit espace nous avons consacré à une question dont on remplit ordinairement des volumes ; mais il ne nous sera pas difficile de nous justifier sur ces deux chefs. Nous ne pouvions commencer par *l'idéologie*, parce que nous ne pouvions en traiter convenablement sans avoir fait précédemment connaître les divers modes généraux de rapports existant entre l'âme et l'encéphale. Notre exposition sera abrégée parce qu'il nous a semblé que les généralités donneraient à comprendre notre doctrine plus clairement que des détails où elle courrait risque de disparaître sous la multiplicité des explications partielles. Notre but, en définitive, est d'exposer un système nouveau ; nous devons donc nous proposer de le rendre parfaitement intelligible et parfaitement saisissable. C'est même sur l'accomplissement de ces dernières conditions que nous faisons reposer l'espérance de le voir accepté en philosophie. Or, c'est dans cet intérêt que nous plaçons ici ce para-

graphe et que nous le ferons le plus court qu'il sera possible.

Nous avons prouvé dans la logique que toute idée était le fait d'une opération analogue à celle qui constitue un jugement ou une proposition. Nous avons démontré que l'idée devait être définie *un acte d'affirmation en vertu d'une connaissance préexistante*, le premier travail de l'idéologie doit donc être, pour nous, de trouver quelle est cette connaissance préexistante ou ce principe d'affirmation qui précède toute proposition, tout jugement ou toute idée.

Il est certain que ce principe d'affirmation n'est point une connaissance innée. Le problème est résolu pour nous par tout ce qui précède. Nous sommes assurés que lorsque l'âme entre en société avec le corps, elle naît en quelque sorte à l'action et par suite ne possède encore rien que des propriétés et une trinité de facultés en puissance.

L'on pourrait dire, il est vrai, que, par ce seul fait que l'âme, dans toutes ses actions, porte nécessairement toutes ses propriétés, il en résulte qu'il lui suffit d'agir une première fois pour se rendre sensible à elle-même ces propriétés ; ainsi, par exemple, pour percevoir son activité, son unité, son identité, ou en un mot tout son être, et, continuant cette hypothèse, on pourrait ajouter qu'elle transforme ces notions qui ressortent du sentiment d'elle-même, en notions

abstraites et absolues propres à servir de point de départ pour ses affirmations subséquentes. Mais cette opinion est inadmissible, et il est facile de le prouver. 1° Pour distinguer ces notions entre elles, elle a besoin d'un principe de distinction; pour les convertir en affirmation, elle a besoin d'un principe d'affirmation; or, en naissant, elle ne possède ni l'un, ni l'autre. 2° Ces notions n'ont point d'existence abstraite réelle, si elles ne sont accompagnées des notions qui les définissent par la contradiction; par exemple, on ne peut avoir de véritables idées de l'activité, de l'unité, etc., si l'on n'a celles de la passivité, de la pluralité, etc. Or, en supposant qu'en effet l'âme puisse, quoique dépourvue de principe de distinction, avoir conscience de ses propriétés, il serait impossible qu'elle en connût la valeur, lorsqu'elle serait ignorante de ce qui caractérise cette valeur. 3° Il est raisonnable et conforme à la bonne logique d'admettre que dans les choses intellectuelles tous les points de départ ont une origine analogue. Or, il est hors de doute, pour plusieurs principes d'affirmation, qu'ils sont appris; tels sont entre autres le principe de nomenclature ou de langage, et le principe de numération; ceux-ci sont assurément, chez chacun de nous, des fruits de l'enseignement; car ils varient selon les peuples et selon les siècles, en un mot selon l'enseignement. 4° Enfin, ce

qui prouve clairement que le principe d'affirmation n'est point inné, et n'est point le résultat d'une sorte de démonstration que l'âme se donne à elle-même de ses propriétés en agissant, c'est que ni tous les peuples, ni tous les siècles, ni tous les hommes n'ont la notion de plusieurs de ces propriétés. Ainsi on doit compter la liberté et l'impérissabilité parmi les propriétés de l'âme; et cependant beaucoup d'hommes n'ont point ces notions. Or, si les notions primitives destinées à former le principe d'affirmation étaient engendrées comme le veut l'hypothèse, on trouverait nécessairement en tous lieux et partout les idées représentatives de nos propriétés spirituelles. Concluons donc que le principe d'affirmation n'est point inné, mais qu'il est appris.

Cependant il est difficile de comprendre comment l'âme peut apprendre quelque chose; en effet, pour apprendre quelque chose il faut être momentanément passif. Or, l'âme étant essentiellement active, elle ne peut en aucun cas avoir ce mode passif qui semble indispensable pour l'enseignement. Par cela seul qu'on lui reconnaît l'activité comme aussi essentielle que la substance et aussi constante que cette substance même, on est forcé d'admettre que l'âme apprend activement, c'est-à-dire se fait volontairement et momentanément passive. Mais comment, lorsqu'elle ignore même sa propre igno-

rance, pourra-t-elle vouloir être passive? Une telle volonté suppose déjà un savoir; or elle *n'en* a aucun lorsqu'elle naît à la vie. De deux choses l'une : ou elle reçoit cette volonté par une opération surnaturelle, ou elle acquiert nécessairement par ses actions mêmes, quelque désordonnées qu'on les imagine, la connaissance de l'obligation où elle est d'apprendre et la volonté de le faire. De ces deux solutions, la seconde est selon nous la véritable, comme nous allons l'expliquer.

Mais, pourrait-on dire, pourquoi envelopper de tant de difficultés un fait si simple? N'est-il pas mille fois plus naturel d'admettre que l'âme, se mettant par son action en rapport avec son cerveau, trouve dans celui-ci des impressions qu'elle convertit tout de suite en principe d'affirmation? Cette solution est en effet la première qui se présente à la pensée; mais elle est elle-même embarrassée de mille difficultés; elle prête à mille objections. N'oublions pas que les impressions, avec lesquelles l'âme se met naturellement en contact au premier jour où elle a la libre possession d'un organisme, sont multiples, rapides, mobiles, variées; de plus elles sont confuses; aucune d'elles ne représente l'unité de la cause qui en est l'origine; car, ainsi que nous l'avons montré en traitant de l'idée dans la logique, le plus simple des contacts sensuels ou

des affections charnelles donne lieu à plusieurs impressions diverses, sans unité entre elles, qui dissimulent ou fractionnent la vérité plutôt qu'elles ne la représentent. Pour distinguer quelque chose au milieu de cette confusion il faut savoir retirer de la pluralité une certaine unité ou juger la pluralité vis-à-vis d'une certaine unité; c'est-à-dire, en définitive, posséder un principe d'affirmation. C'est devant cette impossibilité commune : que, pour connaître ou sentir, il est nécessaire d'avoir déjà connu ou senti; que s'évanouissent toutes les explications dont nous avons présenté l'exposition. Voyons si la solution, qui va suivre, satisfait mieux aux conditions du problème.

Il s'agit seulement de découvrir comment l'âme par son activité même prend la volonté d'acquérir la connaissance; car, une fois cette volonté acquise, la connaissance lui vient de toute part. Mais, dans l'intérêt de cette recherche, il faut pendant un moment cesser d'envisager les opérations de l'âme elle-même, pour nous occuper des matériaux multiples que le cerveau soumet à ses actions; il faut, en un mot, étudier le monde des impressions. Ce monde, nous l'avons répété déjà plusieurs fois, a peu de rapports avec le monde réel. Cependant parmi les impressions partielles, multiples, toujours passagères et toujours changeantes qui le composent, il y en a

une ou quelques unes qui sont toujours les mêmes, toujours intégrales et qui, quoique mêlées à toutes les autres, prédominent néanmoins parce qu'elles sont constantes et qu'elles donnent par suite un caractère tellement invariable et commun à toutes les espèces de modifications cérébrales, qu'il paraît impossible que l'âme n'en constate point l'existence. Ces dernières impressions se rapportent au principe qui fait la base des règles de l'affirmation exposées, tom. II, pag. 434.

Nous avons dit en ce lieu qu'il y avait trois catégories de mots sous lesquelles on pouvait ranger toutes les expressions du langage qui ne sont point de purs moyens de conjonction ou de relation dans le discours. Nous avons dit que chacune de ces catégories se composait de deux termes opposés, comme oui et non, se définissant, l'un l'autre, par leur opposition même. Enfin nous avons fait connaître que le caractère général et différentiel de chacune de ces catégories venait de ce que la première se rapportait au fait de *commander* défini par celui d'*obéir;* la seconde au fait d'*agir* défini par celui de *pâtir;* la troisième au fait d'*user* défini par celui de *s'abstenir*. Il suffit de mentionner ces trois catégories et de les comparer pour apercevoir que si elles offrent quelque chose de différent, elles ont aussi quelque chose de commun; en effet elles expriment cha-

cune une action différente quant à l'objet et quant au résultat; mais semblable si l'on tient compte de l'espèce de volonté qui anime celui qui les engendre. C'est, dans chaque catégorie, soit d'agir uniquement pour agir, soit d'agir pour pâtir, ou en d'autres termes, c'est, soit d'user simplement de son activité, soit d'en user pour se rendre momentanément passif. Nous demandons pardon à nos lecteurs pour la singularité des mots dont nous sommes obligé de nous servir; mais les expressions nous manquent pour rendre l'idée délicate que nous désirons faire comprendre; et nous espérons que l'on nous pardonnera la bizarrerie de notre langage, si nous avons réussi à éclairer une proposition naturellement aussi obscure que celle-ci, savoir que les actions signifiées par les diverses catégories dont il s'agit, sont, dans la forme, spirituellement analogues, en sorte qu'il ne reste d'absolument différent dans ces catégories que l'opposition qui définit les termes que chacune d'elles embrasse, c'est-à-dire l'opposition entre commander et obéir, agir et pâtir, user et s'abstenir. Mais continuons.

Ces trois catégories représentent trois systèmes d'idées et deux espèces d'actions opposées. Ces trois systèmes d'idées et ces deux espèces d'actions correspondent à six caractères d'impressions cérébrales différentes qui sont simultanées

avec toutes les autres espèces d'impressions que l'homme peut éprouver, et qui sont, par suite, tellement prédominantes que l'âme en constate la présence ou les sent, en quelque sorte nécessairement, plutôt que toutes les autres et avant toutes les autres qui s'y trouvent mêlées. Ces impressions sont, si l'on doit s'en fier à l'observation, les premières auxquelles l'homme fasse attention; ce sont celles dont l'enfant acquiert d'abord la conscience; car les premières apparences intellectuelles qui se manifestent, chez lui, se rapportent à la connaissance de la *différence* qui existe entre obéir et être obéi, en d'autres termes entre obéir et vouloir. On comprend facilement que telles soient ses sensations primordiales. En effet, il reçoit l'impression de ses instincts et il doit sentir que ces instincts le commandent; en outre, par l'effet de l'activité essentielle à l'âme, il fait effort pour ouvrir ses sens au monde extérieur, et, soit qu'il réussisse ou ne réussisse pas, il doit avoir conscience de ses efforts; lorsqu'il reçoit les impressions sensuelles, il doit avoir conscience que, parmi les impressions, il y en a qui dépendent de lui et d'autres qui n'en dépendent pas; enfin, par les seuls rapports que sa nourrice entretient avec lui, il doit éprouver que tantôt il est mu passivement, il est commandé, pendant que d'autres fois, il se meut volontairement, il commande, il

se satisfait, en un mot, parmi des milliers d'impressions confuses, fractionnées et variables, les seules qui soient constantes, nettes et invariables, les seules qui soient simultanées avec toutes les autres, ce sont ces alternatives d'obligation et de liberté qui forment le fond des trois catégories précitées. Il semble donc impossible qu'elles ne soient pas le sujet des premières actions de l'âme. Or, nous avons prouvé que, pour avoir conscience de ses actions dans les conditions de la vie terrestre, et pour en avoir l'idée, il fallait que l'âme les fît chair, c'est-à-dire les représentât par un signe ayant une existence matérielle dans le cerveau. Il faut donc croire, puisque l'enfant manifeste la conscience de la triple dualité dont il est question, que son âme après avoir engendré les actions qui y correspondent, les a réalisées devant elle, c'est-à-dire matérialisées, en sorte que l'enfant en possède véritablement les idées. Mais il est difficile de s'expliquer en quoi consistent les signes matériels de ces actions, tant qu'ils ne sont pas des signes du langage, il est seulement certain pour nous qu'il en existe un signe quelconque; car l'enfant manifeste ces sentimens et s'en montre instruit long-temps avant de savoir les mots propres à exprimer ces idées, mots qu'il apprend toujours assez tard. Chez les sourds et muets de naissance les notions dont il s'agit existent; elles suffisent seules même pour expliquer

tout ce que manifestent ceux-ci dans l'ordre des relations spirituelles très peu nombreuses qu'ils ont avec les autres hommes, ainsi qu'on pourra s'en assurer en relisant l'observation consignée dans le premier volume de cet ouvrage. Ces signes matériels non parlés sont probablement analogues à ceux qui, chez les bêtes, représentent les habitudes de crainte et de liberté que l'homme sait inspirer aux animaux. Mais, tant que les signes représentatifs des idées, dont il s'agit, ne sont point encore des mots, il est probable aussi qu'ils ne sont point usuels, et qu'ils ne peuvent servir en aucun cas de moyen de raisonnement. Cependant, comme toute impression, quelle qu'elle soit, porte l'empreinte de quelqu'un des termes de la triple dualité précitée, il y a lieu de penser que l'enfant, dans les premiers temps, ne perçoit, à toute occasion, que les sentimens qui s'y rapportent, et par suite en acquiert un sentiment très clair et aussi net que possible.

L'explication que nous venons de donner sur l'origine des premières idées n'est point, nous le répétons, un produit de l'imagination. Les notions que nous indiquons sont certainement celles que les enfans manifestent d'abord dans les premiers mois de leur naissance. Les médecins savent qu'un enfant, long-temps avant de balbutier un seul mot, et à travers les actions instinctives qui, aux yeux d'un observateur peu attentif,

semblent constituer toute sa vie, les médecins savent, dis-je, que cet enfant montre déjà qu'il connaît ce que c'est qu'obéir et vouloir, céder et résister, user et attendre, consentir et refuser, en un mot, ce que c'est que oui et non. D'un autre côté, nous le répétons encore, il en est de même des sourds et muets de naissance, avant qu'ils aient reçu aucune instruction. Ces notions existent chez eux; et elles suffisent pour les conduire dans les actions d'une vie d'ailleurs purement animale. Que si l'on doute des faits sur lesquels nous insistons, nous prions que l'on veuille bien vérifier nos affirmations; l'observation n'est point difficile; les occasions en sont sous les yeux de tout le monde. Quant à nous, considérant le fait comme prouvé et l'ayant d'ailleurs maintes fois vérifié, nous le prendrons comme une base certaine propre à servir de point de départ au raisonnement. Nous continuons. Dans les premiers jours de la naissance, les notions produites par les actions de l'âme dans les circonstances décrites, se bornent à deux, qui sont représentatives seulement des deux modes spirituels suivans : agir pour user et agir pour pâtir. Cette seule connaissance suffit pour constituer un principe de distinction ou d'affirmation d'une faible puissance sans doute, mais qui a cependant une certaine valeur. Plus tard, ces deux notions premières se multiplient en quelque sorte, et il en

résulte la génération des notions qui se rapportent aux termes premiers des trois catégories primordiales, commander et obéir, agir et pâtir, user et s'abstenir. Aussitôt que l'enfant possède ces notions distinctement, il possède le fondement même à l'aide duquel il peut saisir et classer l'enseignement que l'on travaille à lui donner, et celui que l'on appelle proprement moral, et celui que l'on appelle scientifique, et celui que l'on peut appeler pratique. Le domicile est préparé; il ne s'agit plus que de le meubler. En effet, aussitôt que l'on sait ce que c'est que commander et obéir, on a le moyen d'apprendre en quoi consiste le devoir, c'est-à-dire le principe de toute morale; on a l'élément de la science du bien et du mal; car, en réalité, qu'est-ce que cette science? est-ce autre chose que connaître ce qui nous est ordonné et ce qui nous est défendu? De même, aussitôt que l'on sait la différence qu'il y a entre agir et pâtir, on a le moyen d'apprendre celle qui existe entre activité et passivité, c'est-à-dire la relation de cause à effet; on est sur le chemin de toute connaissance scientifique. De même encore, lorsqu'on n'ignore plus ce que c'est qu'user et s'abstenir, on possède le moyen d'apprendre la loi de toute pratique; car en quoi consiste cette loi, si ce n'est à connaître en quelles circonstances il est permis d'user et en quelles autres on doit s'abstenir. Ainsi, la triple

dualité notionelle est le domicile préparé à l'enseignement du principe d'affirmation ; ainsi s'explique comment ce principe d'affirmation, restant fondamentalement le même, varie cependant dans certaines limites, c'est-à-dire dans les conséquences ou dans les formes.

Les observations précédentes nous expliquent comment l'âme, sans cesser d'être active, devient susceptible d'enseignement, ou, en d'autres termes, se rend capable d'apprendre ; mais elles ne nous donnent aucune instruction sur la formule positive du principe d'affirmation. La solution de ce problème exige des recherches que nous n'avons point le temps de faire en ce lieu et qui appartiennent, d'ailleurs, comme nous allons le voir, à un ordre de matières qui ne regardent point l'ontologie. Nous en dirons donc seulement quelques mots.

Il y a plusieurs principes d'affirmation, et ils ne sont pas tous connus en même temps. On acceptera sans peine ce fait, si l'on veut bien remarquer qu'autre est le principe de nomenclature, autre le principe de numération, autre celui de l'affirmation pure et simple. Ce dernier est celui que l'enfant possède le premier ; il se compose d'une formule que l'on peut représenter abstraitement par les termes des deux dualités suivantes : *bien et mal*, *oui et non*. La première dualité contient la loi de ce qui nous est permis

et de ce qui nous est défendu; sous la seconde est celle de l'affirmation de l'existence et de la non-existence. Quelque différentes que semblent au premier aspect ces deux dualités, on doit les considérer cependant comme les expressions d'une seule et même formule fondamentale, d'une seule et même synthèse spirituelle. En effet, en considérant ce que doivent être ces actes spirituels dans la substance de l'âme, on voit que ce sont également des modes substantiels de la mémoire, et en outre, en considérant ces affirmations lorsque l'âme les produit au dehors, on voit qu'il n'y a pas d'autre différence entre elles, c'est-à-dire entre la dualité bien et mal et la dualité oui et non, que celle qui se trouve entre une existence qui est seulement possible, c'est-à-dire en puissance, et une existence qui est actuellement en acte; car, soit le bien, soit le mal, deviennent des existences réelles, aussitôt que l'on fait soit l'un soit l'autre, tout aussi réelles que les êtres qui existent indépendamment de notre activité.

On nous concédera peut-être, avec quelque difficulté, que la notion de l'être ou de l'existence ne soit rien de plus qu'une affirmation; car il est reçu, et il est en effet vrai, que la notion de l'être emporte celle d'une réalité aussi substantielle et aussi stable que notre propre existence. Mais nous ferons observer que toute affirmation de la part de l'âme emporte nécessairement celle de

plusieurs attributs secondaires, et l'emporte à ce point que l'œuvre et le progrès de la science consistent, non pas à multiplier les êtres auxquels nous sommes naturellement portés à accorder les qualités de substantialité, de stabilité et de causalité, mais au contraire à en diminuer le nombre. Les enfans, les hommes sans instruction, les peuples peu avancés dans la civilisation, considèrent comme des êtres ayant l'existence parfaite, doués de puissance, de volonté, etc., tout ce qu'ils affirment, c'est-à-dire une multitude de choses que plus tard, avec plus d'expérience ou d'étude, on classera parmi les apparences, les attributs, les phénomènes ou les simples effets. Pour expliquer ce fait, il ne faut que se rappeler ce qui a été dit plus haut, savoir : que l'âme dans toutes ses actions porte le complet de ses propriétés. Or, en agissant et en matérialisant ses actions, elle n'engendre point un effet cérébral simple, elle réalise nécessairement et simultanément, dans l'encéphale, chaque fois qu'elle affirme et qu'elle nomme, tout ce qui fait partie de son action. Elle ne peut donc faire autrement que de représenter devant elle tout ce qu'elle est elle-même dans toute espèce d'opération qui a lieu dans sa substance, c'est-à-dire de représenter toutes ses propriétés. Ainsi, toute action de sa part emporte la représentation claire ou enveloppée d'unité, d'activité, d'identité, de li-

berté, etc.; en un mot, de toutes les notions contenues sous l'appellation synthétique de cause ou de substance. Que cette action de la part de l'âme ait pour résultat de s'affirmer elle-même ou d'affirmer toute autre chose, on trouve toujours contenu et virtuellement présent, dans les diverses affirmations, le rappel de toutes les propriétés de l'être qui affirme, ainsi que les corollaires qui peuvent découler de ces propriétés principales. Par exemple, lorsque l'âme affirme la résistance, elle affirme virtuellement et simultanément que cette résistance est une, *libre*, identique, active, etc., c'est-à-dire toutes les propriétés contenues dans l'action d'affirmer, toutes les propriétés que les enfans et les peuples naissans attribuent à tous les phénomènes qui les frappent. Sans doute, dans les premières opérations de l'âme, ces idées ne sont point définies; ce sont des sentimens obscurs et enveloppés, mais, que le langage soit donné, que l'étude vienne, et ces germes deviendront de véritables idées abstraites, parfaitement usuelles. On peut trouver la preuve de ce que nous avançons, en analysant ce qui se passe chez l'homme dans un grand nombre d'affirmations; prenons, par exemple, celle-ci : « Il fait nuit. » Remarquons qu'elle emporte naturellement l'idée de quelque chose de substantiel; ce qui le prouve, c'est la

phrase par laquelle on l'exprime (1); les mots importans y sont les mêmes que ceux dont on se servirait pour dire, il fait jour; et cependant nous savons que la nuit est réellement constituée par la non-existence, c'est-à-dire l'absence de la lumière. Ce qui prouve encore que cette affirmation emporte naturellement l'idée de quelque chose de substantiel, c'est que les peuples, dans l'enfance de la civilisation, considéraient la nuit et les ténèbres comme des êtres, aussi bien que le jour et la lumière. Il est inutile d'ajouter de nouveaux exemples à celui qui précède. Nous en avons dit assez, ce nous semble, pour montrer comment l'âme fait de toute notion qu'elle engendre le semblable d'elle-même et comprend simultanément, dans chacune de ses affirmations, tout autant que ce qu'elle est elle-même en affirmant.

Ce qui vient d'être dit nous montre quel est le fondement de la notion de l'être, comment cette notion est une synthèse primitive, comment elle possède une certitude substantielle aussi bien intérieure qu'extérieure à l'âme; mais ne nous apprend point comment elle devient claire, dis-

(1) Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que dans cette phrase *il fait nuit*, le mot *il* représente l'activité, la liberté, l'unité, la substance, etc. Cette forme *il fait* reste dans un grand nombre de locutions françaises comme un témoignage de l'ontologie primitive.

tincte et usuelle. Évidemment pour qu'elle acquière ces qualités, il faut qu'elle soit représentée, dans toutes ses parties, par le langage. C'est alors seulement qu'elle peut devenir un moyen de raisonnement, et qu'elle peut être employée à titre d'attribut, ainsi qu'il est d'usage. Au reste dans la dualité affirmative *oui et non*, en tant qu'il s'agit des êtres, la négation a autant de fécondité que l'affirmation *oui*; car la négation est d'abord un moyen de distinction et d'abstraction : en outre, elle sert de point de départ à l'affirmation d'existences aussi réelles que celles indiquées par la première ; par exemple, à celle de pluralité, de passivité, etc.

Nous ne nous arrêterons pas davantage sur le principe d'affirmation. Il nous suffit d'avoir prouvé que par la nature et les conditions de son activité, l'âme allait en chercher la connaissance en dehors d'elle-même, que par suite la possession de cette connaissance primitive était le produit de l'enseignement, et enfin que cet enseignement avait en quelque sorte un terrain substantiel préparé à le recevoir, à l'assurer et à le faire fructifier. Nous avons hâte de terminer ce paragraphe ; nous ferons observer cependant encore que les conditions de formation et d'existence des principes d'affirmation sont telles qu'elles impliquent uniformément des faits de relation, c'est-à-dire, des rapports de la même

espèce que ceux dont nous avons fait mention lorsque nous avons traité de la morale, et il en résulte que cette morale reste le véritable criterium de toutes nos opérations intellectuelles.

Des idées en général.

Il y a deux genres d'idées : 1° Celles qui se rapportent aux choses qui tombent sous les sens; nous les appellerons idées sensuelles ou images, bien qu'elles ne soient nullement des images. Celles-là sont, comme nous l'avons vu, le produit d'un acte de l'âme par lequel plusieurs impressions diverses sont ramenées à l'unité. 2° Il y a les idées dites abstraites; celles-ci se divisent en deux espèces, savoir, les idées abstraites proprement dites et celles que l'on a appelées idées pures. Elles ont cependant également un corps matériel, ainsi que nous l'avons expliqué plusieurs fois. Mais elles diffèrent en ce que les unes sont de simples créations logiques, c'est-à-dire des faits de langage, tandis que les autres tiennent en quelque chose à l'essence de l'âme et à la nature de ses rapports avec la matière encéphalique. Les premières sont des idées abstraites proprement dites; les secondes sont les idées dites pures. Nous allons dire quelques mots de ces dernières.

On donne le nom d'idées pures à celle d'être, à

celles d'unité et de pluralité, d'activité et de passivité, à celles de successivité, c'est-à-dire de temps et d'espace, à celle d'infini, de cause, de substance et d'attribut. Avant d'être des idées, ces notions sont des sentimens. Elles deviennent idées seulement lorsqu'elles sont formulées par des signes. Nous avons, dans nos considérations précédentes sur le principe d'affirmation, donné le système d'explication à l'aide duquel on rend compte de la valeur particulière qu'ont ces idées au-dessus de toutes les autres. Elles expriment plus que des créations logiques, opérées par notre propre activité; elles représentent en même temps et une création semblable et de plus les modes logiques qui sont essentiels à l'âme et forment ses propriétés natives. Ainsi, le sentiment de l'être exprime le fait de l'affirmation avec toute la réalité substantielle que possède celui-ci. L'âme ayant conscience de son activité par le moyen du cerveau, engendre le sentiment d'activité; et parce qu'elle a simultanément conscience de son action sur le cerveau, elle engendre celle de la passivité. De là le sentiment de la relation de cause à effet ou de causalité. L'âme agissant comme unité sur la pluralité cérébrale, acquiert par le même moyen et le sentiment de l'unité et celui de la pluralité. L'âme se donne de la même manière la conscience de pouvoir agir toujours : de là le sentiment de l'infini. Enfin

l'âme en agissant dans l'espace de l'instrumentalité encéphalique, et en comparant l'action actuelle avec celle qu'elle a faite et celle qu'elle peut faire, acquiert le sentiment de la successivité. Quant à l'idée de substance, elle est engendrée de celle de cause, jointe à celle qui constitue l'être; car par substance on n'entend rien de plus qu'une cause douée d'une existence propre. Enfin, quant à l'idée de l'attribut, il naît de la possibilité que l'âme a de nier ou d'affirmer. Nous ne pénétrerons pas davantage dans cette généalogie des idées pures. Nous l'avons entreprise seulement pour indiquer la voie où l'on doit l'étudier et surtout pour éviter qu'on puisse nous reprocher une lacune. Aujourd'hui, on attache à ce genre de travail une importance qu'il ne mérite pas. En effet, il ne nous apprend rien sur ce qui est véritablement utile et véritablement explicatif en psychologie; les idées de Dieu, d'humanité, de responsabilité, qui sont bien autrement importantes et autrement fécondes, n'y sont point comprises.

Ce court aperçu suffit cependant pour montrer que ces idées ne sont ni innées, ni absolues, comme l'ont dit la plupart des philosophes modernes. Elles ne sont point innées; car elles sont engendrées. Elles ne sont point absolues; car sans le langage, elles n'ont point de valeur rationnelle; elles ne passeraient jamais à l'état de concep-

tions abstraites; elles resteraient éternellement à l'état de sentiment enveloppé ou plutôt à l'état de simples habitudes, en sorte qu'elles seraient stériles et à peu près sans usage; car, sans l'enseignement, ces idées, quelque primitives, quelque naturelles qu'elles paraissent, ne se développeraient point; elles ne donneraient jamais de fruits : il est, comme nous l'avons dit, parmi les propriétés de l'âme, plusieurs facultés qui n'ont jamais été à l'état d'idée chez certaines classes d'hommes, ni chez certains peuples; telles sont celles de liberté, d'immortalité, etc. En définitive, on ne doit voir dans l'ensemble de ces sentimens rien de plus que la voie par laquelle l'âme, sans cesser d'agir, et par son action même, se met au contact de l'enseignement moral. C'est par celui-ci qu'elle en acquiert la notion claire, et l'assurance qu'elles se rapportent à une réalité extérieure. Ainsi il est absolument vrai de dire, comme saint Paul, que la foi nous vient par la parole, *fides ex auditu* (1). Dans l'œuvre de la connais-

(1) On pourrait être, de prime abord, disposé à donner à cet axiome, *fides ex auditu*, un sens et une portée pareilles à celles contenues dans l'axiome aristotélicien, *nihil est in intellectu quod priùs fuerit in sensu*. Mais ce serait une erreur; ces deux propositions ont une signification qui n'est nullement la même. Saint Paul dit que la *foi*, c'est-à-dire une seule idée ou plutôt le principe d'affirmation, vient de l'audition, et par là, il laisse à supposer que

sance, le seul travail qui appartienne uniquement à l'âme, est celui par lequel elle se prépare à le recevoir.

C'est ici le lieu de faire mention d'une observation qui nous a été communiquée par un de nos amis (1), sur l'influence qu'exerce le langage. Il a observé, chez les crétins, que ceux auxquels

toutes les autres idées sont engendrées *à priori*. Aristote, au contraire, dit positivement que toute idée vient des sens, ce qui est certes très différent.

(1) M. le docteur Cerise. Voici le texte même de la note qu'il m'a remise. « J'ai acquis la conviction, par de nombreuses observations faites sur les lieux et dans les circonstances les plus favorables, que le crétinisme (idiotie endémique des Vallées) est d'autant plus prononcé que l'*enseignement parlé* a été plus négligé dès la plus tendre enfance. Les enfans, toute prédisposition originelle égale d'ailleurs, que des excitations spirituelles ont entourés avec suite et persévérance, n'atteignent que le premier ou le deuxième degré de l'idiotie, c'est-à-dire, celui où le crétin s'exprime par des signes parlés, par des gestes, par des exclamations qui ont un sens conventionnel. Dans ces cas, l'idiot marche, sent, raisonne, agit, il peut même gérer ses affaires. Dans le degré inférieur (le quatrième degré), il ne peut ni se déplacer, ni faire un signe, ni mouvoir ses paupières, il ne grandit pas, il vieillit sans puberté et sans adolescence, *il ne sait pas même manger*. Un grognement semblable à celui du cochon est à peu près le seul bruit qu'il fasse entendre, annonçant moins une sensation pénible qu'une atonie des muscles de la respiration et le *râle bronchique* par accumulation de mucosités. Ses cris ne va-

on s'était donné la peine d'enseigner avec persévérance la science du langage, ne tombaient point dans une idiotie pareille à celle que l'on remarquait chez ceux dont on avait complètement négligé l'enfance. Il paraît que l'enseignement du langage a, chez les malheureux qui apportent en naissant cette disposition fatale, une influence en quelque sorte thérapeutique. Il ne contribue pas seulement à développer leur intelligence et leur encéphale; il agit encore, d'une manière également avantageuse, sur le reste de l'économie. Ces observations, quoique prises chez des individus dont l'organisme est imparfait, nous donnent néanmoins une idée de l'influence que le signe ou la parole exerce sur l'encéphale. Elles nous montrent que la puissance intellectuelle résultant de l'union de l'âme à l'organisme nerveux, n'est rien de plus qu'un germe qui, comme l'œuf enfermé dans l'ovaire, a besoin d'être fécondé, pour produire un nouvel être; elles nous apprennent enfin que, dans la généra-

rient jamais, c'est une voyelle traînée longuement sous la forme d'un hurlement.

« Nulle part il n'y a autant de sourds-muets que dans les pays ou règne le crétinisme. A mes yeux, dans ces pays, c'est la même maladie à des degrés divers. Chez ceux qui font des signes, il y a force, stature, quelque intelligence. Chez les autres, il n'y a presque rien d'humain; on ne trouve que l'aspect de la dégradation la plus repoussante. »

tion intellectuelle, c'est l'enseignement qui est chargé de l'œuvre de la fécondation.

De l'association des idées.

Il arrive très souvent chez l'homme adulte qu'une idée en rappelle une autre, celle-ci une autre, et qu'ainsi s'engendre un mouvement intellectuel assez étendu. On a dit que ce phénomène était l'effet de l'association des idées; car l'on a remarqué que les idées qui se rappellent ainsi les unes les autres, sont de celles que nous avons volontairement unies ensemble dans d'autres circonstances. On considère ce phénomène comme purement spirituel. Or, il n'en est rien; si l'on n'a pas oublié tout ce que nous avons dit plus haut sur le mécanisme nerveux, on reconnaîtra que ce fait appartient uniquement à ce mécanisme. L'âme, dans les circonstances semblables, ne fait autre chose que nommer les phénomènes nerveux au fur et à mesure qu'ils passent devant elle.

De l'idée de personnalité ou du moi.

On considère généralement le sentiment du *moi* ou la connaissance de la personnalité, comme un fait spirituel primitif ou comme l'effet d'une faculté naturelle. Or, nous pensons tout autre-

trement; selon nous, cette idée n'est nullement primitive; elle n'est point l'effet d'une faculté spéciale; elle est toujours postérieure à l'acquisition du principe d'affirmation; le *moi* est une mémoire, qui se forme et se perfectionne comme toute autre connaissance qui est du domaine de la mémoire. Nous allons tâcher de démontrer cette thèse importante; importante! car de cette démonstration il résultera l'affirmation sans réplique de ce que, plus haut, dans ce paragraphe, nous cherchions à faire comprendre par notre insistance, savoir que ni le sentiment des dualités primordiales, ni celui des idées dites pures, fussent-ils même naturellement susceptibles d'être plus parfaits que nous ne l'avons démontré, ne sont capables de nous donner la véritable vie intellectuelle ou la véritable vie humaine, et qu'il faut, pour posséder cette vie, avoir reçu l'enseignement moral. Que serait-ce en effet que la vie intellectuelle, sans la conscience et la certitude du moi? Elle n'aurait plus de centre, c'est-à-dire, ni valeur, ni réalité, ni identité.

Le *moi* est une connaissance ou une idée qui implique tout ce que la personne a fait, tout ce qu'elle a produit, tout ce qu'elle a engendré; elle résulte de ce qu'elle implique, ou, plutôt, elle le représente. Or, elle ne peut être, d'aucune manière, antérieure aux actions produites; ou, en d'autres termes, elle ne peut précéder ce dont

elle résulte. Le *moi* est donc une connaissance postérieure à un grand nombre d'actions.

En effet, le *moi* se forme et se développe à la manière de toute connaissance acquise. Il grossit en quelque sorte et il croît au fur et à mesure que nous ajoutons à la mémoire de ce que nous avons fait, par celle de ce que nous faisons. D'ailleurs il n'y a nulle raison, nul motif pour penser que l'idée du *moi* existe chez l'enfant dans les premiers jours après la naissance; et si l'on ne peut saisir le moment précis où elle apparaît, au moins est-il possible de remarquer que cette idée se perfectionne à la manière de toutes celles dont le commencement est l'effet constaté du travail, de l'expérience et de l'enseignement.

La connaissance du *moi* n'est point antérieure à la mémoire; car s'il en était autrement, on serait obligé d'admettre : 1° qu'il y a dans l'âme pure de toute action et de tout rapport avec la chair, plus que les trois puissances ou facultés que nous y avons reconnues; et 2° que cette connaissance est innée, fait qui est démontré faux par les observations citées page 434, observations qui prouvent que la conscience du moi se perd dans certaines lésions cérébrales. Or, si la connaissance du *moi* était essentielle à l'âme et en quelque sorte une propriété native de cette âme, elle ne s'effacerait jamais, quels que fussent les accidens qui arriveraient dans l'orga-

nisme encéphalique ; elle resterait stable comme la substance spirituelle elle-même.

Les observations que nous venons de rappeler donnent lieu à une seconde espèce d'induction dont nous ne devons pas manquer de faire mention. Elles nous montrent que le *moi* est soumis aux mêmes conditions d'existence que toute autre espèce d'idées ; elles nous montrent *que le moi* résulte manifestement, ainsi qu'elles, d'un rapport entre l'âme et le cerveau, puisque, comme elles, il peut disparaître par le seul effet d'une affection maladive de cet organe. Or le *moi* étant une idée analogue à toute autre, *quant aux* motifs d'existence, il doit être considéré, aussi bien que chacune d'elles, comme un acte d'affirmation en vertu d'une connaissance préexistante, acte que l'âme produit et qu'elle conserve en mémoire après l'avoir produit, par la raison qu'elle l'a produit.

Rien ne milite contre cette proposition, savoir que le *moi* soit simplement une idée. Si le *moi* était plus qu'une idée, il faudrait qu'il fût l'âme elle-même. Or, c'est ce qui n'est pas : nous pouvons en être certains seulement d'après ce que nous avons reconnu dans nos études sur la triade humaine; c'est, en outre, chose démontrée par un autre genre d'observations. En effet, si le *moi* était l'âme tout entière, ce serait à lui que se rapporteraient toutes les actions de l'âme, c'est-

à-dire toutes ses connaissances ; en d'autres termes, il n'y aurait dans l'âme que du *moi*, et toute connaissance serait *moi* ; or, il n'y a rien de semblable chez nous. Dans l'âme en même temps qu'il y a mémoire de choses qui sont de nous, il y a mémoire de choses qui ne sont pas de nous. Donc le moi n'est pas l'âme elle-même.

Il est reçu, au reste universellement, aujourd'hui, que l'homme ne peut avoir connaissance du *moi*, sans avoir celle du *non-moi;* l'idée de *moi* est en effet celle d'une certaine espèce de relation ; personne n'en doute, ni ne le nie ; il est donc simple de le considérer comme produit par la relation elle-même. Les philosophes même qui considèrent cette notion comme innée, sentent qu'une occasion est nécessaire pour qu'elle se manifeste ; ils acceptent que, sans cela, elle resterait en puissance, mais n'entrerait jamais en acte. On s'accorde donc à considérer cette notion comme n'étant pas l'âme elle-même.

Les éclectiques considèrent le *moi* comme une notion primitive dont l'apparition est si parfaitement simultanée avec celle du *non-moi* qu'on ne pourrait distinguer quelle est la première parmi les deux. Ces philosophes font naître cette notion de la conscience que l'âme, se repliant sur elle-même, a simultanément de son activité toute spontanée et d'une sensibilité toute passive. En effet, comme nous l'avons vu, ils supposent que

l'âme, parmi toutes ses facultés, en a trois principales, la spontanéité, la sensibilité, et la conscience. La conscience, disent-ils, tire de la spontanéité la notion du *moi* et de sa passivité sentante celle du *non-moi*. Nous n'avons point à chercher en ce lieu en quoi cette hypothèse est inadmissible, ni à objecter que l'on ne comprend point comment une unité, c'est-à-dire l'âme, se replie sur elle-même : nous en avons longuement parlé ailleurs. Ici il nous suffit de faire remarquer qu'une telle explication ne peut trouver place dans la doctrine que nous avons exposée. Nous reconnaissons, en effet, que l'âme n'est jamais passive, qu'elle sent aussi activement, aussi spontanément qu'elle agit, en un mot qu'elle est active dans toutes ses opérations. Ainsi, quand même nous lui accorderions cette singulière conscience intérieure dont nous avons démontré la non-existence § 19, nous ne pourrions ni expliquer, ni comprendre, comment elle opère, à elle seule, des distinctions entre des opérations qui sont toutes fondamentalement les mêmes.

Mais, nous objectera-t-on, vous avez admis que l'âme par elle-même et en agissant, acquérait la notion de la différence qui existe entre agir pour agir et agir pour pâtir, ce qui en définitive conclut aux notions d'activité et de passivité. Il est vrai que vous avez ajouté que ces notions ne seraient point usuelles, sans le lan-

gage; mais elles n'en existent pas moins et l'on peut s'en servir pour expliquer l'origine du moi à la manière des éclectiques.

Nous ferons remarquer d'abord que nous n'avons point admis que l'âme eût, par elle-même et en elle-même, la faculté de la conscience. Loin de là, nous avons prouvé le contraire. Or, sans la conscience, il est impossible qu'elle déduise rien de ces notions. En outre, nous ferons observer que la simple notion de la différence entre agir pour agir, c'est-à-dire entre agir librement et sans obstacle, et agir pour pâtir, c'est-à-dire pour éprouver une résistance, un obstacle, que cette différence, disons nous, n'apprend rien de plus à l'enfant que des modes d'actions, et le prépare seulement à recueillir ce que la résistance lui offre ou à y obéir. Il n'y a dans ces manières d'être rien qui ressemble au moi, rien qui y conduise, rien qui y conclue.

En définitive, le *moi* n'est essentiellement ni l'activité ni la passivité; car il représente aussi bien des passivités que des activités.

Le *moi* est plus qu'une simple action; c'est une affirmation; c'est une idée, mais une idée générale à laquelle on en rapporte mille autres.

Le *moi* est une mémoire. C'est sous cette forme que nous le percevons généralement. Les seuls cas où nous paraissions le percevoir simultanément avec la pensée, sont ceux du langage,

lorsque, par exemple, nous disons *je* parle, *je* pense, etc. Mais, alors, nous nous servons d'un moyen que nous avons appris, et il n'y a nulle raison de croire que ce phénomène de simultanéité dépende plutôt de notre nature propre que de l'enseignement que nous avons reçu. Il est certain que dans tous les cas où les actions sont très vives, ce n'est que postérieurement aux actions, et par un retour sur nous-même, que nous avons conscience d'en être les auteurs. Nous avons cité plus haut l'observation d'hommes qui n'avaient nulle idée d'avoir fait certaines choses, uniquement parce qu'ils n'avaient pas eu le temps d'opérer cette réflexion, quelqu'instanée qu'elle paraisse.

Enfin, lorsque la conscience du *moi* n'existe pas, on n'a pas, non plus, conscience des actions produites. C'est ce que l'on observe chez les somnambules qui opèrent très souvent dans ce sommeil, où une moitié de l'organisme dort pendant que l'autre veille, des actions longues et compliquées, et qui cependant, au réveil, n'en conservent aucun souvenir (1).

De tout ce qui précède, il résulte que le *moi*

(1) On a vu des somnambules écrire des lettres, composer des vers, tenir de longues conversations, faire des appartemens, en un mot, travailler de diverses manières, sans en garder le moindre souvenir à leur réveil. Un phé-

n'est nullement une notion ou une idée primitive, et qu'il est produit à la manière de toutes les idées. En effet, puisqu'il n'est point inné, puisqu'il n'est point une action plus spécialement que toute autre espèce d'idée ; puisqu'il n'est pas le centre de tous les actes de l'âme, mais seulement de certains actes ; on est obligé d'admettre que la connaissance en est postérieure à celle du principe de distinction ou d'affirmation, et par suite qu'elle est une conséquence de l'enseignement.

Il n'est point au reste besoin de recourir à l'hypothèse d'un enseignement spécial pour expliquer l'origine de cette idée. Elle vient évidemment de la même source que toutes les autres idées, savoir de la connaissance du bien et du mal, du oui et du non dans l'ordre de nos relations avec nos semblables. Il suffit que l'on y joigne celle de la responsabilité qui en accompagne nécessairement la pratique. Or, parmi les notions sur nos relations, que nous acquérons

nomène analogue a lieu dans diverses autres maladies nerveuses.

Cet état de somnambulisme est l'analogue de celui où se trouve probablement l'enfant, dans les premiers jours après sa naissance, avant qu'il ait reçu aucun enseignement. Son habitus extérieur rappelle en effet, en quelque chose, celui que nous offrent les personnes qui sont sujettes à ce sommeil incomplet ou à cette vie imparfaite dans laquelle on agit sans avoir conscience de ses actions.

de toutes parts dans les premiers temps, le seul enseignement qui soit parfaitement arrêté dans le sens de la responsabilité, et qui par suite soit toujours personnel, est certainement celui qui regarde le bien et le mal agir. Ainsi, l'enseignement moral, c'est-à-dire l'enseignement de la loi qui préside à nos relations, n'est pas seulement le principe de nos connaissances, mais encore celui de notre personnalité même.

De la virtualité des idées.

Il y a, comme nous l'avons vu, deux mémoires, l'une spirituelle, l'autre organique, qui représentent les deux élémens qui entrent dans la formation des idées parfaites, et qui résident dans ces élémens. L'une est celle de l'action engendrée par l'âme en elle-même, action intra-substantielle qui devient partie de sa substance et s'y conserve comme sa substance même; l'autre est celle de l'action produite par l'âme sur le cerveau et qui y reste comme habitude et comme signe. Cette seconde mémoire est soumise à la loi qui gouverne toute habitude matérielle; elle diminue et même s'évanouit complètement par le défaut d'exercice; elle est sujette à la maladie; la première, au contraire, est stable comme la substance spirituelle à laquelle elle appartient. Nous en avons cité diverses preuves.

Il est impossible de connaître en quoi consistent les modifications substantielles dont dépend la mémoire spirituelle. Il est probable que ces modifications ne sont point aussi multipliées que les idées elles-mêmes, ou, en d'autres termes, qu'il n'y a point autant de modifications que d'idées ; mais au contraire que les idées, en tant que choses spirituelles, sont représentées seulement par divers systèmes ou modalités générales. Quoi qu'il en soit, les actions spirituelles qui forment les idées étant consubstantielles, ainsi que nous l'avons vu dans la trinité humaine, et devenant partie de la substance, elles constituent nécessairement de nouvelles propriétés de l'âme. Les idées deviennent de nouvelles facultés, facultés qui sont acquises sans doute, mais qui n'en sont pas moins réelles. En effet, l'âme, quoique douée de trois puissances, est une unité ; toutes ses actions sont consubstantielles et donnent lieu à un résultat consubstantiel ; il s'ensuit donc que tout ce qu'elle acquiert et tout ce qu'elle conserve fait partie de son unité et devient activité comme elle-même ; ou, pour parler autrement, son verbe et son esprit étant elle-même, il en résulte que ce verbe et cet esprit engendrés par elle, engendrent ensuite eux-mêmes; de telle sorte que le verbe est à son tour engendré de l'esprit, et l'esprit également à son tour, est accru et augmenté par l'activité incessante de l'âme et

par sa faculté de conserver tout ce qu'elle agit.

Ainsi, les idées ont une virtualité ; elles constituent en quelque sorte des facultés ou des propriétés acquises. Ce fait n'est démonstrable par aucune vérification directe ; mais il est une conséquence si exacte des affirmations précédemment exposées, que l'on ne peut se refuser à l'admettre. On pourrait cependant considérer comme des preuves en faveur de la réalité de cette conclusion, tout ce qu'elle explique. Car, par là, on se rend compte de la grande puissance de l'éducation et de la fécondité de la foi chez l'homme ; on comprend pourquoi l'art, qui fait les inventeurs, est un secret inconnu à eux-mêmes et à tous les autres. En effet, c'est chose complètement ignorée et entièrement insaisissable que le procédé en vertu duquel certains hommes, mis en face d'une difficulté nouvellement découverte, trouvent immédiatement la vraie solution, tandis que mille autres resteront toute leur vie à se débattre devant elle, sans jamais en sortir. Dans les événemens de ce genre, on ne reconnaît qu'une seule chose, c'est que la solution ou l'invention est un acte *à priori*, complètement spontané et nullement raisonné. Or, quelle est, dans ce cas, la faculté qui se manifeste? Est-ce autre chose que le verbe émané de l'esprit que la foi ou l'éducation nous ont fait?

De la conscience de soi-même dans la vie future.

Dans ce qui précède, nous avons montré comment les actions de l'âme étaient aussi impérissables que sa substance même; mais nous avons également prouvé que l'union avec le corps était nécessaire pour que l'homme eût conscience de lui-même; il s'ensuit donc que lorsque l'âme est séparée du corps, elle perd la conscience de sa personnalité ou de son *moi*.

Pour qu'elle acquière de nouveau le sentiment d'elle-même, il faut qu'elle entre dans un nouvel ordre de relation; car il ne nous paraît pas recevable, selon la science humaine, qu'il y ait sentiment du *moi* là où manque celui du *non-moi*. Nous ne pouvons nous faire aucune idée de la situation d'une âme placée dans une privation absolue de relations, quelque chargée que nous la supposions de souvenirs de toute espèce; et il semble qu'elle doive être aussi ignorante d'elle-même qu'elle l'était au jour où elle entra en société avec l'organisme.

La vie future pour l'âme n'est donc que l'admission dans une nouvelle société, que la volonté divine lui a préparée et lui accorde. Cette version est en parfait accord avec le texte même de plusieurs versets des Évangiles et des Épîtres de Saint-Paul qui concernent l'état futur des âmes.

Ceux-là seuls vivront, dit le texte, qui pratiqueront les commandemens : Jésus-Christ, à la fin des siècles, viendra juger les vivans et les morts; etc. Or, quels sont ces vivans? si ce ne sont ceux qui ont déjà été reçus dans la société spirituelle, en récompense de leur vie terrestre. Quels sont ces morts? si ce ne sont ceux qui ont été rejetés de la société spirituelle en punition de leurs fautes. Malheur donc aux hommes qui ne travaillent pas en ce monde à se créer la fraternité de l'autre!

§ XXI. — Conclusion.

Dans les paragraphes précédens, nous avons commencé l'histoire des œuvres de Dieu sur la terre; mais nous ne l'avons point achevée. Nous avons exposé les lois de la création; nous avons donné la théorie des êtres créés; nous nous sommes occupé des forces qui règnent sur le monde brut et organique; nous avons traité de la physiologie et de la psychologie humaine et des rapports obligés sur lesquels est fondée la société de l'âme avec le corps; en un mot, nous avons décrit toutes les harmonies où Dieu n'a point mis de liberté; mais il nous reste à parler de celles dont la nécessité n'est point l'unique loi.

Déjà, nous avons vu que parmi les êtres créés, les hommes sont les seuls qui soient susceptibles de liberté; les seuls par conséquent qui aient été engendrés en vue d'une autre harmonie que celle dont la force préside aux rapports des existences brutes. Or le principe d'harmonie que Dieu a mis parmi les hommes et qu'il propose à leur libre arbitre, c'est la révélation; et l'effet de cette harmonie, c'est l'humanité. Nous allons donc traiter de la révélation et de l'humanité.

Ce sujet n'est point, comme on pourrait le

croire au premier coup d'œil, étranger à l'ontologie. En effet, selon nous, la révélation est l'origine du langage, des idées, de la conscience, de la raison, etc., et l'histoire de l'humanité n'est aussi, à nos yeux, autre chose que celle de la formation de ce que l'on appelle des noms de raison naturelle, d'esprit humain, de races, etc. Nous n'innovons donc point en nous occupant en ce lieu des principes qui contiennent ces diverses questions; car, de tout temps, elles ont été considérées comme appartenant à la psychologie et à la physiologie humaine. Nous n'en exposerons au reste que les généralités; non pas qu'il nous paraisse hors de propos d'entrer dans quelques développemens, mais l'espace nous manque; et nous sommes forcés d'abréger autant que possible notre exposition (1).

(1) On trouvera tous les développemens que l'on pourrait désirer dans un ouvrage ayant pour titre : *Introduction à la science de l'histoire*, dont nous allons donner incessamment une seconde édition.

DE LA RÉVÉLATION.

On entend par la révélation un enseignement direct de Dieu à l'homme.

Ce fait est un de ceux qui ont été les plus contestés dans ces derniers temps, un de ceux que l'on comprend le plus difficilement, un de ceux cependant que la logique nous oblige le plus impérieusement d'admettre. C'est l'unique solution que l'on puisse donner à des difficultés et à des impossibités nombreuses qui frappent et stupéfont les imaginations les moins timides. En effet, l'individu humain ne devient véritablement homme que par l'enseignement qu'il reçoit; or, qui a enseigné le premier homme? L'homme ne peut exister par lui-même que lorsqu'il est adulte; le premier homme est donc venu dans le monde à l'état adulte. Or, qui lui a donné tout d'un coup l'expérience nécessaire pour vivre, c'est-à-dire pour marcher, pour voir, pour entendre, pour reconnaître sa nourriture, etc. S'il eût été obligé d'acquérir par lui-même l'instruction indispensable pour opérer ces actions, il eût été besoin de plus de jours qu'il n'en faut, dans l'ordre ordinaire de la vie, pour périr d'inanition. Tout homme reçoit la première nourriture et la première instruction de son père et de sa mère; or

quels ont été le père et la mère du premier homme? L'homme ne peut ni raisonner, ni réfléchir, ni communiquer avec ses semblables qu'à l'aide du langage : or, qui a enseigné le langage au premier homme? Le langage est nécessairement antérieur à la société, au raisonnement, à la réflexion, puisque toutes ces choses sont impossibles sans lui. Le langage n'est point seulement un simple ramassis de quelques signes instinctifs, c'est la méthode métaphysiquement la plus parfaite qui existe; c'est le système le plus abstraitement et le plus exactement représentatif de la véritable ontologie; or, qui a donné aux premiers hommes cette méthode si excellente, cette métaphysique des signes si exacte et si juste, ce savoir si élevé que l'on trouve aussi bien dans les langues primitives que dans celles que les hommes ont long-temps travaillées? Qui a inventé la société? Ce n'est point l'homme, car il eût fallu qu'il connût ce que c'était que vivre en société, avant d'y avoir vécu.

L'état social en effet repose sur les sacrifices que chacun de ses membres fait incessamment à la masse. Or, comment l'homme aurait-il compris qu'un sacrifice d'un certain genre était nécessaire pour obtenir un certain avantage, lorsqu'il ne savait pas quel était cet avantage? Pourquoi aurait-il consenti à faire un premier sacrifice, c'est-à-dire renoncé à ses instincts, à ses passions

en un mot à lui-même, ignorant complètement qu'il eût en cela chance de recueillir un bénéfice quelconque sous d'autres rapports? car, pour le savoir, il eût fallu qu'il connût les propriétés de l'état d'association parfaite, avant d'avoir été même imparfaitement associé; ce qui est impossible. D'ailleurs toute société émane de la connaissance et de la pratique du devoir. Or, qui a donné à l'homme cette connaissance? Évidemment, ce n'est point lui-même. Rien en effet n'est plus contraire à sa nature; s'il avait tiré de lui seul sa science sur le bien et le mal, jamais il n'eût appelé mal ce qui est conforme à ses passions, et bien ce qui est contraire à ses appétits. Ainsi mille impossibilités se dressent contre toute affirmation contraire à la doctrine de la révélation.

Il n'y avait qu'un seul moyen de rejeter la révélation, c'était de supposer que le monde, que la société humaine, que la morale et la parole étaient éternelles. Mais, aujourd'hui que la science nous a fait toucher de l'œil et du doigt les preuves du commencement du monde et de l'humanité, cette assertion n'est plus recevable. On est obligé de consentir soit à rester sans solution devant une question posée par les savans comme par les ignorans, soit à répondre, avec la tradition, que Dieu a créé l'homme non seulement comme chair, non seulement comme âme, mais encore comme esprit et comme intelligence.

Il est d'ailleurs en quelque sorte encore plus impossible pour nous de comprendre comment un premier homme a été engendré adulte et en société avec une femme également adulte, que de nous expliquer comment Dieu peut enseigner les hommes. Nous pouvons en effet, en nous étudiant nous-mêmes, imaginer jusqu'à un certain point diverses voies par lesquelles Dieu peut entrer en communication spirituelle avec l'homme. Mais continuons.

Nous avons montré précédemment que l'homme sans un principe d'affirmation n'aurait aucune idée; sans un principe de nomenclature, point de langage; sans un principe de numération, point de nombres; en un mot, qu'il apprenait tout, même à reconnaître sa personnalité. Nous avons fait voir quels liens existaient entre ces principes et la loi des rapports avec les êtres environnans qu'il doit aussi recevoir; car Dieu a voulu que l'homme eût une longue enfance afin qu'il eût le temps, avant d'agir, de s'instruire du réglement moral qui devait le conduire dans ses relations. Il nous est démontré que ces connaissances sont d'origine divine, non seulement parce qu'elles sont, ainsi que nous l'avons vu, les conditions préalables de toute possibilité intellectuelle chez l'homme, mais encore parce qu'elles sont éminemment supérieures aux forces d'une intelligence quelconque, si grande que nous voulions l'ima-

giner, qui ne serait point celle du Créateur lui-même. En effet, une doctrine d'affirmation ou une loi de rapports, donnée à l'homme, est un principe qu'il est chargé de développer dans la suite de ses générations. Ce principe est d'abord ce qu'il y a de meilleur dans le présent; de plus il commande un avenir immense qui sera, en tout temps, le plus grand bien, quel que soit le nombre des siècles qui seront écoulés, et les changemens et les révolutions qui auront eu lieu; enfin, ce principe conclut à un résultat. Évidemment, c'est quelque chose, au-dessus de toute force humaine, que de prévoir, ainsi, d'un principe, qu'il sera le point de départ et le lien d'une multitude d'opérations et de transformations qui, si diverses et si contradictoires même qu'elles semblent être en apparence, seront néanmoins toujours propres à guider l'humanité dans la meilleure voie, selon la chair comme selon l'esprit, de conservation, de prospérité et de progrès. C'est de plus chose au-dessus de toute intelligence, qui ne serait pas celle de Dieu, d'approprier, à l'avance, le principe enseigné au résultat définitif qui doit en sortir. Car, ce résultat est quelque chose qui appartient au plan de la création; or, quel autre, que Dieu lui-même, a connaissance de ses futures volontés?

En général, l'existence d'une révélation primitive est un fait que l'on concède plus facilement

que celui d'une seconde ou d'une troisième révélation donnée dans la durée du règne de l'humanité ; car, tout le monde sent que c'est là l'unique solution propre à satisfaire aux difficultés dont nous avons tout à l'heure exposé quelques unes. Beaucoup de gens donc accordent que le premier enseignement vient de Dieu ; mais ils pensent que celui-là était le seul nécessaire, et que, ce point de départ étant une fois possédé, il a été possible à l'homme d'engendrer, par ses propres forces, les diverses doctrines qui ont été accueillies plus tard sous le nom de révélation. Les personnes, qui soutiennent cette opinion, font remarquer que la plupart des peuples, existans aujourd'hui ou qui ont existé sur la surface du globe, rapportent l'origine de leurs doctrines morales et de leurs dogmes religieux, à une révélation, les uns disant que le révélateur était un homme ou un prophète inspiré de Dieu, ainsi que le font les Mahométans de nos jours, et que le faisaient les anciens Parsis ; d'autres disant, au contraire, que ce révélateur était une incarnation de Dieu, ainsi que l'enseignent les Brahmines Wichnowistes, les Bouddhistes, etc. Or, ajoute-t-on, il est impossible de croire que des enseignemens aussi divers et si contradictoires quant au dogme et même quant aux pratiques morales, aient une origine divine ; ce serait admettre, en Dieu, des incertitudes, des contra-

dictions qui sont incompatibles avec l'idée de sa toute-puissance et de sa perfection. Cette observation paraît, au premier coup d'œil, grave et de nature à former une objection ; mais elle ne peut se soutenir devant un examen attentif.

Le titre d'enseignement divin a été, maintes fois, usurpé, ainsi que tout autre titre donnant autorité sur les hommes. Mais il est des signes auxquels on peut reconnaître quelles doctrines méritent cette appellation et quelles autres en sont indignes. — 1° L'enseignement est humain toutes les fois qu'il contient seulement la solution d'une difficulté locale, temporelle et actuelle. — 2° Il est humain encore lorsqu'il est reconnu par l'histoire qu'il est une conséquence logiquement déduite d'un enseignement antérieur, ou d'un problème politique, c'est-à-dire toutes les fois qu'il se présente comme un *à posteriori ;* ainsi la doctrine mahométane est une invention humaine parce qu'elle est la conséquence logique d'une hérésie qui eut lieu dans le christianisme, savoir l'hérésie arienne ; ainsi une doctrine est déduite d'un problème politique, lorsque, par exemple, une difficulté étant posée, on en donne la solution en proposant de faire le contraire de ce qui a produit la difficulté elle-même. — 3° L'enseignement est d'origine humaine, lorsqu'il est dans le point de départ, purement relatif au dogme ou à l'explication scientifique ; tel est le caractère

du gnosticisme, du bouddhisme, de l'arianisme, du protestantisme, etc. Nous ne voulons point dire ici que le dogme, nouvellement produit, n'aura pas de conséquences morales, mais seulement que l'enseignement qui, primitivement, pose uniquement des explications scientifiques, est d'invention humaine. — 4° L'enseignement est d'origine humaine toutes les fois qu'il ne contient pas une immense et incommensurable prévoyance, toutes les fois par conséquent qu'il immobilise la société et qu'il n'engendre pas une progressivité dont le terme n'est point visible pour les yeux de l'homme.

C'est aux signes contraires que l'on reconnaît l'enseignement divin. Il est absolument *à priori* ou tel, que manifestement nul homme n'eût pu l'imaginer. Il est applicable à tous les temps comme à tous les lieux ; il est intégralement innovateur, et cependant il comprend le passé qu'il accomplit et explique, comme il contient tout l'avenir. Il donne simultanément la loi des rapports moraux entre les êtres, et, comme conséquence, le dogme des existences. Il est d'une fécondité sans limites et telle que l'on n'en aperçoit point la fin, quelque nombreux que soient les fruits que l'on en a déjà tirés. Il peut engendrer simultanément plusieurs buts sociaux ; il est riche de mille secrets scientifiques et pratiques. Enfin, il est propre à conduire sûrement la so-

ciété ; et seul il peut la conserver et la rendre indéfiniment progressive.

Quand même nous n'aurions point l'enseignement de l'Église, l'histoire nous offre une voie certaine pour prononcer sur la vérité et le nombre des révélations. Toutes les fois, en effet, qu'elle nous montre l'humanité acculée dans une difficulté qui touche toutes ses parties, tous ses membres, tous ses modes d'activité, où elle se débat, s'agite et s'épuise en vains efforts sans espérance de succès ; lorsque nous voyons les intelligences les plus éminentes s'user pendant des siècles dans des tentatives sans résultat, retourner le passé pour y chercher un reste de fécondité qu'ils n'y trouvent point et tomber enfin dans l'inertie commune ; lorsque l'on aperçoit une immobilité parfaite, ou pour unique activité le mouvement en cercle et en même temps une attente générale ; lorsque le règne du mal, c'est-à-dire des passions purement animales, semble arrivé ; on peut être certain qu'une révélation va descendre du ciel, et l'on rencontre, en effet, après cette époque, une doctrine qui présente tous les caractères que nous avons décrits et dont les disciples accusent hautement l'origine divine. On voit naître une nouvelle morale, de nouvelles espérances, un nouveau but, une nouvelle société et une nouvelle progression ; par

exemple, tels sont les signes qui précédèrent et suivirent la révélation de Jésus-Christ.

Ainsi, dans une révélation, il y a des conditions humaines et des conditions divines. Les premières sont parfaitement intelligibles pour nous. Les secondes le sont seulement quant au besoin qui appelle l'enseignement, quant aux formes qu'il revêt, quant au lieu où il est donné, mais nullement quant au texte qui en fait le fond. C'est l'homme qui pose la question et édifie le problème; c'est Dieu qui donne la réponse; mais cette réponse est toujours plus qu'une *solution*; c'est un enseignement d'une telle appropriation au passé et au présent, et cependant d'une telle nouveauté et d'une telle fécondité d'avenir, qu'il est impossible à l'intelligence humaine d'en pénétrer le secret et d'y apercevoir plus que la manifestation d'une puissance qui est infinie. Il n'en est pas de même quant au besoin, quant aux formes et quant au lieu; car, en toutes ces choses, Dieu en quelque sorte se proportionne à la faiblesse humaine.

Ainsi, l'homme ne serait point réellement libre, c'est-à-dire ne pourrait point réellement choisir entre accepter ou refuser la loi morale proposée, soit si Dieu agissait directement sur les âmes humaines pour leur donner un nouveau principe d'affirmation, soit s'il apparaissait de-

vant eux comme un maître dans la souveraineté de gloire et de puissance qu'il peut revêtir. Dieu donc, pour laisser l'homme libre, se proportionnera à sa petitesse ; il se revêtira d'un corps semblable au sien ; il lui parlera par une bouche humaine ; il l'instruira comme un père instruit ses enfans, en agissant devant lui, et en parlant à ses oreilles charnelles. De même il choisira, pour lui parler, la langue et le lieu où la Tradition aura été conservée dans sa plus grande pureté. Évidemment si Dieu avait agi autrement, le monde serait différent de ce qu'il est.

§ XXII. — DE L'HUMANITÉ.

Autrefois, on employait le mot humanité simplement comme synonyme de nature humaine ; ainsi l'on disait l'humanité de Jésus-Christ. Aujourd'hui on s'en sert afin de signifier que l'espèce humaine est un être collectif constitué pour accomplir une fonction dans la durée des siècles, et afin de désigner cet être. En d'autres termes, on veut dire qu'au-dessus des *buts* qui conduisent les individus, au-dessus de ceux qui constituent les nationalités, il y a un but universel qui regarde l'espèce humaine entière et embrasse tout son règne sur la terre, but vis à vis duquel on peut la considérer comme un seul être accomplissant une fonction et encourant une responsabilité. Ainsi, de même que par le nom d'une nationalité quelconque on signifie qu'il y a un certain nombre d'hommes qui, pendant un certain nombre de siècles, ont agi en commun dans un même but ; de même, par le nom d'humanité, on enseigne que tous les hommes, ou plutôt toutes les nations, sont, sous un certain point de vue général, en société et forment une communauté qui embrasse tous les siècles.

Cette conception est nouvelle ; mais, bien qu'elle n'ait pas encore été sanctionnée par l'au-

torité du temps, on doit la considérer comme l'expression d'une vérité démontrée. En effet, elle ressort clairement de l'étude des conditions d'existence propres à l'espèce humaine et de l'examen historique de ses actes.

Nous n'avons ici ni le temps, ni la place pour donner à ces deux genres de preuves l'extension nécessaire; donc, pour démontrer que l'espèce humaine tout entière ne forme, ainsi que nous venons de le dire, qu'une seule et même société, nous nous bornerons aux considérations suivantes : 1° Nous montrerons que l'espèce humaine a une fonction, d'où il suit qu'elle est susceptible d'avoir une même formule d'activité. 2° Nous montrerons encore que nulle partie de l'espèce humaine, soit individu, soit génération, soit nation, ne peut être séparée de l'ensemble et tire son but d'activité du sein de cet ensemble, d'où il suit que l'espèce humaine forme une véritable communauté. 3° Nous ferons remarquer de plus que toutes les parties de l'humanité ne se conservent qu'à condition d'obéir à un devoir, d'où il suit que chaque partie accomplit une fonction, vis-à-vis de l'ensemble, d'où il suit encore que le devoir est la forme d'activité qui constitue l'humanité. 4° Enfin, nous rappellerons qu'il y a progression dans les œuvres sociales des hommes, car, de la progressivité, il suit que toutes les

générations sont unies par leur coopération à un travail commun.

I. Lorsque l'on recherche quel est le rôle de l'humanité dans le monde, on ne peut douter qu'elle ne soit, dans la rigueur mathématique du mot, l'une des fonctions, c'est-à-dire l'une des puissances du système sur lequel repose l'harmonie de l'univers. En effet, son existence constitue le caractère principal de l'époque géologique où nous vivons. Or, il serait absurde de supposer qu'il y ait dans le système de la création une période ou une durée sans utilité et sans but; il serait donc également absurde de penser que l'espèce d'êtres ou de forces, qui caractérise l'un de ces âges, soit indifférente à la fin que Dieu s'est proposée en donnant naissance à cet âge. Ainsi, parce que nous sommes obligés de reconnaître que le règne de l'espèce humaine constitue le caractère principal d'un âge du monde, nous sommes contraints d'admettre que cette espèce est une des fonctions de cet âge, et par conséquent que cette espèce a un but. D'un autre côté, il est impossible de concevoir qu'il y ait dans le monde quelque chose, soit d'inutile, soit de nuisible ou de contraire à l'ordre universel. Ce ne serait pas seulement nier la prévoyance du souverain créateur, ce serait encore offenser la raison et la science. Car, nécessairement, quelque chose

de nuisible ou de contraire à l'ordre universel ne tirerait point ses principes d'existence de cet ordre ; il faudrait que ce quelque chose existât par lui-même. Or, la science prouve que l'humanité matérielle ne subsiste point par elle-même, mais par un système de rapports qui lui sont donnés et qui l'unissent à l'ensemble phénoménal, où elle réside, par des liens si serrés, qu'en supposant la plus légère modification dans le milieu, on rend son existence impossible. D'ailleurs, quand même on ne tiendrait aucun compte des conclusions que donnent sur cette question la physiologie et la physique, le raisonnement nous forcerait d'avouer que l'humanité ayant commencé et n'ayant point par conséquent ses raisons d'être en elle-même, tire nécessairement son origine, comme ses moyens de conservation, de la volonté qui a ordonné l'univers. Des motifs semblables nous obligent à reconnaître que l'humanité n'est point non plus un rouage inutile dans le mécanisme universel ; car, pour être sans fonction ou sans influence, il faudrait qu'elle fût sans relation, qu'elle n'eût point de condition d'existence, ou, en d'autres termes, qu'elle subsistât par elle-même. Or, le contraire de toutes ces choses nous est démontré. Nous sommes donc conduits, aussi bien par les exigences de la logique, que par celles de la science, à établir en principe que l'espèce humaine est un des agens de

l'ordre universel, un des élémens de l'harmonie qui règne dans le monde, et l'un des moyens par lesquels la période géologique conclut à un résultat que nous ignorons, mais que Dieu a prévu. Or, de ce point de vue, il est évident qu'il y a une certaine communauté entre tous les hommes qui passent sur la terre; c'est celle de la fonction que l'espèce est chargée d'accomplir.

II. Dans l'œuvre de la fonction que nous venons de lui reconnaître, l'espèce humaine n'agit pas à la manière des autres catégories d'êtres vivans. Dans ces dernières, chaque être n'a en quelque sorte qu'une seule fonction, qu'il accomplit en se conservant lui-même et en obéissant aux lois de sa nature individuelle. Aussi les classes, les ordres, les genres et les espèces sont en grand nombre. On peut dire qu'il y a une espèce pour satisfaire à chaque particularité de la fonction attribuée au genre; un genre pour opérer dans chaque spécialité de la fonction attribuée à l'ordre, etc. Et l'on voit en effet que les âges géologiques consacrés au règne de ces êtres sont remarquables par la variété et la multiplicité des classes, des ordres, des genres et des espèces. Il n'en est pas ainsi en ce qui concerne les hommes. Il n'y a qu'une seule espèce, et l'âge géologique, pour lequel Dieu l'a créée, lui appartient tout entier. Aussi, parmi nous, les individus ne procèdent pas isolément comme les animaux, n'ayant

d'autres guides que leurs instincts. Car il ne suffit pas, comme parmi ces derniers, que l'individu soit engendré charnellement pour qu'il soit complet ; il est nécessaire de plus qu'il soit engendré spirituellement. En effet, l'individu, qui doit appartenir à notre espèce, est composé d'une âme et d'un corps ; et en conséquence, pour devenir homme, il a besoin de deux naissances, l'une selon la chair, l'autre selon l'esprit. Il n'y a pas grande différence entre lui et les animaux quant à la manière dont il reçoit la première ; mais, quant à la seconde, il s'en sépare complétement ; car, aussitôt qu'il l'a reçue, il est en société avec ses semblables ; ou, en d'autres termes, il a le même principe de vie spirituelle, c'est-à-dire le même enseignement, la même doctrine, la même raison et le même but. Dès ce moment donc, il appartient à l'humanité. C'est une vérité que nous ne pouvons méconnaître, car, ayant la preuve que l'individu chez nous n'a de valeur que par la vie spirituelle, sachant que cette vie ne s'acquiert que dans la société de nos semblables, certains par conséquent que l'on ne peut ni naître, ni vivre, comme homme, si l'on n'est membre d'une société, nous sommes assurés que cet individu participe à l'œuvre et à la responsabilité de la société particulière à laquelle il appartient. Or, toute société, grande ou petite, passagère ou durable, est nécessairement fonction de l'huma-

nité ; il suffit de peu de mots pour en donner la preuve.

En effet, qu'est-ce qu'une société? C'est une collection d'hommes ou de générations humaines réunies dans un même but et dans une même pratique. L'unité de croyance, de système et d'activité est la condition absolue, non seulement d'existence, mais encore de conservation de toute association quelle qu'elle soit. Aussitôt que cette unité vient à disparaître, l'association est détruite. La durée et la force de la société sont donc proportionnées à la fécondité du principe d'activité dont elle a pris origine. Le but commun est-il de nature à engendrer une série de buts et d'actes secondaires dont l'accomplissement successif exige plusieurs siècles; la société vit pleine de force et d'homogénéité pendant cet espace de temps et se fait une large place dans la tradition. S'il arrivait au contraire que ce but ne contînt en lui qu'un seul acte, la société ne vivrait que le temps nécessaire pour l'achèvement de cet acte. L'histoire nous présente un grand nombre d'exemples du premier fait; mais elle ne nous en offre aucun du second, sauf dans ces sociétés spéciales qui naissent dans le sein des nations, pour accomplir une œuvre transitoire, passagère et en quelque sorte individuelle (1). Il est impossible

(1) Telles sont ces associations de commerce que nous voyons naître et mourir chaque jour.

en effet qu'il se forme une nation sur un but qui contiendrait seulement la possibilité d'une seule pratique. Les choses sont tellement arrangées que toutes les générations humaines qui passent sur la terre sont en continuité et doivent s'engendrer les unes les autres, comme esprit et comme corps. Il en résulte qu'il n'y a de nationalité possible que du point de vue d'un but susceptible de réunir plusieurs générations dans une même activité.

Or, d'où vient la formule de ce but? Elle n'est point déduite d'un intérêt individuel; car, alors elle ne pourrait engendrer que des faits individuels; de plus, elle ne serait point susceptible de conduire une longue suite de générations dans une activité toujours nouvelle et toujours féconde. Elle n'est point non plus déduite de l'intérêt particulier de chaque génération successive; car, pour enseigner à l'avance la loi de ces intérêts successifs, il faudrait avoir une certitude complète sur ce qui n'existe pas encore.

D'ailleurs, il n'y a pas d'exemple que dans l'institution d'un but national on se soit jamais proposé d'agréger seulement quelques générations humaines; il n'y a pas d'exemple qu'une délibération quelconque ait précédé et préparé l'établissement du but d'activité nouveau. Toutes les associations commencent par une certaine action entreprise en commun et sous une direc-

tion commune par plusieurs hommes. Si cette action est de nature à en engendrer une série d'autres, ou plutôt si elle est susceptible d'introduire les hommes, qui s'en sont rendus auteurs, dans la série des actes que commande la loi, connue ou inconnue, qui est celle de l'humanité ; si, enfin, l'association persiste à en poursuivre les conséquences logiques ; alors cette association devient une société parfaite ; elle engendre une nationalité. C'est ainsi que se forment les nouveaux peuples ; c'est ainsi qu'ils se sont toujours formés. L'art d'instituer une nation, si une œuvre pareille devenait jamais l'objet d'un art, consisterait à trouver quel serait dans un milieu humain donné et dans les croyances de ce milieu l'œuvre à opérer et l'œuvre la plus riche en conséquences et en avenir. C'est, en grand, une chose semblable à celle que l'on observe tous les jours, lorsque l'on voit quelques hommes se réunir, dans une cité, pour travailler en commun et fonder l'avenir de leurs familles sur l'exploitation d'une utilité quelconque à rendre à leurs semblables. Ici, le succès tient à l'appropriation que l'œuvre présente avec la marche de la société, comme là il dépend de la conformité qu'elle offre avec les besoins et l'avenir de l'humanité.

Ainsi, parce que l'individu tire son but d'activité personnel de la société dont il est membre, il appartient à la société, et il n'a de valeur que

par ses relations avec cette société. Parce que les sociétés tirent leurs buts d'activité nationaux du sein de l'humanité, elles en sont membres et fonctions ; elles ont pour durée celle des services qu'elles peuvent rendre à l'humanité.

Le raisonnement, que nous venons de terminer, est rigoureux, mais il laisse place à une difficulté qui ne permettrait point de l'accepter, si nous ne nous hâtions de la résoudre : en effet, on doit se demander comment un homme ou des hommes peuvent déduire un but d'activité de la considération des besoins et de l'avenir de l'humanité. Pour cela faire, il faut évidemment connaître soit la loi de la fonction attribuée à l'espèce humaine, soit quelque chose de cette loi ; car l'humanité n'est point un être ayant un même corps et une même âme, subsistant indépendamment de tout autre être créé ; l'humanité est un résultat qui est produit par le concours actif des individus et des nations dans une certaine fin ; l'humanité est un effet et non une cause. Il est donc nécessaire, pour travailler à l'œuvre dont elle est une conséquence, de ne point ignorer, au moins en totalité, quelle est la fonction dans laquelle toute l'espèce est associée.

Or, jamais les hommes ne l'ignorent ; il est de fait que toujours, en tous lieux, nous recevons connaissance d'une loi vis-à-vis de laquelle nous sommes tous également obligés. Cette loi, sans

doute, ne nous enseigne pas quelle est la fonction définitive de notre espèce, quant à l'harmonie universelle; mais elle nous apprend ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire pour accomplir parfaitement notre devoir : et cette loi est assurément conforme à la fin que l'espèce doit effectuer dans l'ordre universel, car c'est en l'observant que nous opérons la meilleure conservation, pour les associations, comme pour les individus; et c'est en la négligeant que nous nous perdons, hommes et sociétés. Si cette loi, qui conduit l'espèce depuis qu'elle existe, était en opposition avec notre fonction, si seulement elle n'était pas en conformité parfaite avec celle-ci, il y aurait long-temps que l'espèce aurait disparu de la surface du globe, écrasée sous le poids des forces immenses qui gouvernent le monde.

La loi dont nous venons de parler est la loi du sacrifice ou la loi morale dont nous nous sommes longuement occupé dans le volume précédent. Nous renvoyons nos lecteurs à ce que nous en avons dit en ce lieu.

III. Nous allons maintenant montrer que le devoir est le lien par lequel les diverses parties de l'humanité sont en communication entre elles.

Nous avons prouvé, précédemment, que l'homme individuel ne possède rien spirituellement, ni idée, ni souvenir, ni croyance, ni doc-

trine, à moins d'en avoir le signe matériel, c'est-à-dire de posséder la possibilité de les transmettre à ses semblables. Ainsi d'abord l'individu est tellement constitué qu'il ne peut être assuré d'avoir acquis spirituellement quelque chose, à moins de le communiquer aux autres; il faut qu'il ait donné, pour être certain d'avoir. Cette loi de nature est le principe d'un devoir qui constitue un moyen d'union des plus puissans. En outre, tout homme n'est membre d'une société qu'à condition d'agir d'une manière quelconque dans l'intérêt de cette société. Autrement, il y compte tout au plus à titre de parasite, si ce n'est à titre de criminel. On mesure d'ailleurs toujours sa valeur au mérite des œuvres qu'il accomplit dans le sein de l'association. Enfin tout homme, quel qu'il soit, uniquement parce qu'il est par nature contraint d'agir, est obligé d'avoir un but. Il y a sans doute deux espèces de buts : les uns mauvais, c'est-à-dire nuisibles à la société; les autres utiles. Mais en quoi consiste fondamentalement le but mauvais dans l'association? A considérer ses semblables comme obligés envers soi-même, sans s'imposer aucune obligation. En quoi, au contraire, consiste le but utile? C'est, pour le moins, à se considérer comme autant obligé envers les autres qu'ils le sont envers nous. Or, évidemment, si la majorité des hommes pratiquait uniquement dans le sens de celui des

deux buts que nous avons défini le premier, non seulement la société serait impossible, mais encore la vie humaine; puisqu'il en résulterait que tout homme serait stérile, attendant des autres la fécondité nécessaire à son existence, comme animal et comme homme. Ainsi, c'est sur l'accomplissement d'un devoir réciproque qu'est fondée la plus simple et la moindre des unions entre les hommes, c'est-à-dire l'union individuelle.

Il en est, quant au devoir, des sociétés comme des individus. Si elles perdent de vue cette condition de toute relation et de toute fécondité entre les hommes, elles ne tardent pas à périr. C'est là une vérité acquise à la science politique et dont l'histoire offre de nombreux exemples. Il est facile, au reste, de rendre théoriquement raison de ce fait. Nous avons dit plus haut qu'une société était l'association d'un nombre indéfini de générations dans un but commun d'activité et par conséquent dans une activité commune. Or, un but est quelque chose qui est toujours placé loin de nous, c'est-à-dire dans l'avenir; il faut donc, pour agir dans un but, travailler incessamment pour l'avenir, c'est-à-dire pour les générations futures; car l'avenir, dans les sociétés humaines, n'est jamais autre chose que les générations qui sont à naître. Ainsi, il n'y a de nationalité que là où chaque génération, se considé-

rant comme dévouée à la génération future, fait effort pour acquérir des biens dont elle ne jouira pas, et uniquement afin d'en léguer l'héritage à ses enfans. Supposez, qu'au lieu de s'oublier ainsi elles-mêmes, les générations, conduites par une fausse doctrine de bonheur, ou perdant la croyance de l'avenir, renoncent à tout travail dont elles ne recueilleraient pas immédiatement le fruit; dès ce moment, le lien qui formait l'unité entre les générations disparaît; et, comme le seul intérêt qui soit toujours actuel, est l'intérêt individuel, il n'y aura plus d'autre activité dans cette agrégation humaine que l'activité individuelle, et il n'y aura bientôt plus rien de commun entre les hommes, si ce n'est leur indifférence à l'égard des choses sociales et leur amour de la vie égoïste. Ainsi, le raisonnement conclut comme l'expérience; il explique comment il arrive que là où le sentiment du devoir n'existe plus, l'état d'association n'est plus possible.

Le devoir n'est pas seulement, ainsi que nous venons de le voir, la loi qui préside à la vie individuelle et à la vie sociale; il règle en outre les relations des sociétés entre elles. En effet, il n'y a que deux situations possibles dans cet ordre de relations; ou l'état de guerre, ou l'état de paix. Le premier résulte de ce que les buts nationaux sont opposés et hostiles. Or, il arrive toujours, dans ce cas, que le but dans lequel on apporte le

plus de dévouement et d'intelligence, est celui qui obtient définitivement la supériorité. Le succès appartient à ceux qui pratiquent mieux le devoir. L'histoire de l'humanité tout entière témoigne de cette vérité. Quant à l'état de paix entre les nations, il résulte de ce que celles-ci se considèrent comme obligées vis-à-vis d'un droit qui est supérieur à tout droit humain et qu'elles acceptent comme *criterium*. Telle fut la situation de l'Europe au moyen âge.

Nous voyons donc, quel que soit le lieu humain où nous portions nos regards, que c'est par le devoir que les hommes communiquent entre eux. Or, d'où vient ce devoir? L'homme ne le tire point de la considération de son individualité; car alors il ne se croirait pas obligé d'y sacrifier sa propre vie. La société ne le tire point d'elle-même; car, dans ce cas, elle se croirait le droit de le nier, aussi bien qu'elle aurait eu celui de l'établir; l'ordre cesserait d'exister dans le monde. La doctrine du devoir ne peut émaner que de la certitude profonde que possèdent tous les hommes de leur subordination et de leur obligation envers une loi souveraine qu'ils n'ont point faite et qui leur a été imposée par celui même qui leur a donné l'existence; et cette certitude repose sur une vérité; car, s'il en était autrement, il faudrait admettre les absurdités suivantes; savoir: que c'est par une erreur de

logique et par un mensonge, c'est-à-dire en obéissant au devoir, que les sociétés humaines se sont conservées jusqu'à ce jour et se maintiendront dans l'avenir; et que c'est par la vérité, c'est-à-dire en pratiquant l'égoïsme, qu'elles trouvent leur fin.

IV. Pour terminer la démonstration que nous avons entreprise, il nous reste à montrer que les œuvres humaines sont nécessairement progressives.

La progressivité des œuvres est une conséquence rigoureuse de ce que nous avons dit; car, du moment où l'on admet qu'une nation n'est autre chose que l'association d'une suite indéfinie de générations dans un but commun et dans une activité commune, on pose le principe d'une progression. En effet, entre le point de départ et le but, il y a un espace que le travail des hommes associés doit remplir; entre la conception et la réalisation du but, il y a une série de difficultés à vaincre; or, chaque effort, chaque difficulté vaincue est un des pas par lesquels l'association s'approche du terme qu'elle s'est proposé d'atteindre; chaque effort accompli, chaque difficulté vaincue est un progrès; et, lors même que le but est atteint, lorsqu'il est possédé comme réalisation, l'œuvre progressive n'est pas terminée; car un nouveau but plus avancé peut encore être aperçu par les hommes et pris pour objet de nou-

veaux sacrifices. Il est, au reste, impossible d'accepter que l'humanité ayant une fois atteint un terme quelconque de la progression qui lui est permise, consente jamais à retourner en arrière, c'est-à-dire à détruire ce qu'elle a fait. Par cela seul qu'elle a conquis une certaine réalisation, elle se trouve placée dans une situation de bien-être moral et physique, et dans des conditions sociales qui ne lui permettent pas de reculer. Elle pourra rester immobile pendant un certain temps, vivant dans le milieu qu'elle s'est fait et cultivant le sol qu'elle a fécondé par ses labeurs passés; mais elle ne reculera point. Un pas, fait en avant, la prépare au progrès qui doit suivre; mais ne lui permet point de rétrograder. S'il restait à nos lecteurs quelques doutes sur ces affirmations, qu'ils veuillent bien examiner une époque quelconque de la série que l'espèce humaine a parcourue jusqu'à ce jour, et ils reconnaîtront que les choses humaines sont tellement constituées qu'elles se prêtent toujours aux efforts progressifs, mais ne permettent jamais une véritable rétrogradation. Nous les renvoyons du reste à ce que nous avons dit précédemment sur le progrès dans l'humanité.

Or, parce qu'il est certain que le progrès forme le caractère général de l'activité humaine, il est prouvé que le devoir est la formule générale des rapports des générations entre elles et des indi-

vidus dans les générations ; il est prouvé, en un mot, que l'humanité constitue une seule et même société.

Cette conclusion est la dernière de celles que nous nous sommes proposé d'atteindre pour prouver que l'humanité était un être collectif. Nous pourrions donc considérer ce travail comme terminé. Mais ces solutions ont un corollaire dont la portée morale est trop importante pour que nous négligions d'en faire mention. Nous allons donc en dire quelques mots.

De ce que dans les générations les individus sont unis par le devoir d'une œuvre commune, de ce que dans les nations les générations sont également en rapport par le devoir d'un travail commun, de ce qu'entre les nations il y a une obligation commune, de ce qu'en outre la progressivité existe seulement à la condition de pareils efforts, et que cependant individus, générations et peuples peuvent manquer à leur tâche, il en résulte que chaque membre de l'humanité est responsable vis-à-vis l'être collectif tout entier. Enfin, de ce que l'humanité est fonction de l'ordre universel, et de ce que son œuvre peut être perdue ou compromise par l'erreur, la paresse ou le crime de ses membres, il en résulte que l'humanité tout entière est responsable vis-à-vis de son auteur ; car l'humanité ne s'appartient point à elle-même, mais à Dieu, qui

l'a créée. Ainsi tous les hommes sont solidaires, ouvriers d'une œuvre commune et soumis à une même responsabilité.

Lois du développement de l'humanité.

Les lois du développement de l'humanité peuvent être démontrées par le raisonnement et vérifiées par l'observation. Mais la place nous manque pour ce double travail; nous nous bornerons donc à les exposer d'une manière abstraite, renvoyant, pour le reste, à notre *Introduction à la Science de l'histoire*.

Il doit être maintenant prouvé pour nos lecteurs qu'il n'y a point de société sans but commun d'activité, et par suite point de société sans progressivité. Or, au point de vue le plus général, un but commun d'activité est une croyance sur l'ordre des rapports qui doivent régner, soit entre les hommes associés, soit avec le milieu humain ou brut dans lequel ils sont placés, soit enfin avec Dieu ; et, au point de vue le plus spécial, un but commun d'activité est tiré soit d'une interprétation, soit d'une particularité de la même croyance. Quelle que soit, au reste, la formule du but, qu'elle comprenne la plus haute généralité ou une simple spécialité, la pratique et le travail de réalisation, qui s'ensuivent, présentent abstraitement les mêmes termes de pro-

gression ou les mêmes conditions de développement.

Nous donnons le nom de méthodes aux procédés par lesquels s'opère ce développement, d'abord parce que, si, pour obtenir le résultat proposé, il y a, pour la société, nécessité de s'associer, cependant cette société est libre, quant à l'usage qu'elle en fait; et ensuite parce qu'ils constituent des moyens propres à la classification et à l'interprétation des faits historiques. Ces méthodes sont au nombre de deux : nous appelons l'une *méthode logique* et l'autre *méthode tendantielle*.

Ces deux méthodes ont été déduites de la considération suivante; savoir : que les facultés de l'humanité sont analogues à celles de l'individu humain. Quelque extraordinaire que paraisse au premier coup d'œil ce point de vue, il est cependant exact de dire que, de même que dans l'individu il y a le corps et l'âme, plus l'action réciproque de l'un sur l'autre, de même, dans l'être collectif, il y a une vie corporelle et une vie spirituelle, plus la relation de ces deux modes d'activité; en sorte que, si, dans la science de l'homme individuel, il est nécessaire, pour bien raisonner, de tenir compte aussi bien de la physiologie que de la psychologie; de même, dans la science du développement de l'humanité, il ne faut pas oublier qu'il y a en quelque sorte une physiologie sociale et une psychologie sociale dont l'étude

est également importante, et qui exercent, l'une sur l'autre, une influence constante. La méthode logique se rapporte à la vie spirituelle; la méthode tendantielle à la vie corporelle.

Les propositions précédentes offriront sans doute quelque difficulté à ceux de nos lecteurs qui n'ont point encore pris, dans quelque autre de nos écrits, connaissance du sujet dont nous nous occupons. Cependant elles représentent, de la manière la plus brève et peut-être la plus exacte, la réalité du fait social. Nous espérons au reste que ces premières difficultés seront éclaircies par ce qui va suivre. Nous commencerons par exposer en quoi consiste le mode d'activité que l'on peut appeler la vie spirituelle de l'être collectif.

C'est par l'admission d'un but d'activité commun que les esprits se mettent en société. Tant que règne la même croyance, ils sont unis, quelle que soit la génération dont ils fassent partie; ils appartiennent au même devoir; ils concourent à la même œuvre; ils obéissent au même système et se dirigent vers la même fin. Et quelle est cette fin? C'est que la doctrine commune soit matérialisée ou faite chair; c'est, en d'autres termes, que le but d'activité soit réalisé! La société, dans ce cas, ne croira sa tâche terminée que lorsqu'elle aura opéré en elle-même et autour d'elle-même, ce que l'individu qui pratique la vie spi-

rituelle s'efforce de produire en lui-même et sur ceux qui l'entourent, c'est-à-dire une transformation telle que le mécanisme physique soit parfaitement conforme, et, par suite, parfaitement approprié aux volontés de l'esprit.

Or, pour être conduit à cette fin, un but d'activité commun ou une croyance passe par trois périodes, différentes et successives, logiquement nécessaires l'une à l'autre, logiquement enchaînées. Ces trois périodes constituent ce que nous appelons un âge logique. La première période est celle du désir, la seconde celle du raisonnement, la troisième celle de la réalisation. Il arrive encore ici quelque chose d'analogue à ce qui se passe dans le cercle le plus étroit de la vie d'un individu, où tout projet est d'abord l'objet d'un désir, puis ensuite d'un raisonnement par lequel on cherche le moyen d'accomplir le projet en question, et enfin de l'acte qui le réalise. Dans l'individu, ces trois opérations n'emploient souvent que quelques minutes; dans l'humanité, chacune d'elles remplit la durée de plusieurs siècles. On ne peut d'ailleurs douter que les choses ne se passent nécessairement ainsi; car, pour en être assuré, il suffit, soit de réfléchir un instant sur soi-même, soit de jeter un coup d'œil sur un espace historique suffisamment étendu. Enfin, le raisonnement démontre qu'il est de toute impossibilité qu'il en soit autrement. En effet, que re-

présente le désir? Le moment où une doctrine est acquise et devient l'objet de la foi. Que représente le raisonnement? Le moment intermédiaire, c'est-à-dire, la transition indispensable de la croyance à l'acte. Quant à la réalisation, c'est l'acte lui-même. Or, si l'on veut bien tenir compte des difficultés de tout genre que présente une œuvre sociale, soit parce que le nombre de ceux qui doivent y concourir est innombrable, soit parce que la complication des moyens est extrême, soit à cause des préjugés à détruire, des oppositions à vaincre, des institutions à établir, on comprendra et la durée de chacune des opérations dont il s'agit, et le caractère dont elles sont revêtues. Mais passons.

Chaque période, soit celle de désir, soit celle de raisonnement, soit celle de réalisation, se divise en deux époques : l'une qu'on peut appeler théorique, l'autre que l'on peut appeler pratique. Ces deux mots cependant rendent très imparfaitement l'idée que nous voulons exprimer ; aussi nous allons entrer dans quelques détails. Dans la première période d'un âge logique, c'est-à-dire dans celle de désir, l'époque théorique est celle qui est consacrée à l'établissement du dogme de la foi et à toutes les discussions qui s'y rapportent; telle fut celle qui, dans l'Histoire de l'Église, s'étend depuis la mort de Jésus-Christ jusqu'à l'époque où le trône de saint Pierre fut

constitué et rendu indépendant du pouvoir temporel. La seconde époque de la première période est celle où l'enseignement du but d'activité est appliqué dans toute l'étendue et dans toute la profondeur de la société ; cet enseignement est propagé de diverses manières, par des institutions nouvelles ou par le perfectionnement d'institutions anciennes, par des exemples, par un système pénal, en un mot par des actes de diverses espèces. Telle est, dans l'Histoire de l'Église, l'époque qui s'étend depuis Charlemagne jusqu'à la fin du treizième siècle. Jusqu'à ce moment le but d'activité n'est encore qu'enseigné ; il dirige sans doute les actes généraux de la nation, et cela a lieu en vertu d'une loi que nous ferons connaître lorsqu'il s'agira des tendances ; mais il n'est cependant encore pratiqué ni civilement, ni politiquement. Alors commence la période qui a pour fin de trouver les moyens d'une pratique complète dans toutes les directions sociales, tant intérieures qu'extérieures ; c'est la période de raisonnement. Cette période, comme la précédente, se divise en deux époques, l'une théorique, et l'autre pratique. Dans la première, on recherche, par voie de discussion et d'efforts pacifiques, quelles sont les meilleures formes, sociales et politiques, du point de vue du but d'activité. Cette époque commence ordinairement avant que l'époque pratique d'enseignement soit terminée.

Ainsi, dans le christianisme, elle a commencé dans le douzième siècle et s'est terminée au commencement du seizième. La seconde époque du raisonnement, l'époque pratique, commence lorsque la discussion, de pacifique qu'elle était, devient révolutionnaire, lorsque chaque système s'essaie, par tous les moyens, à fonder des institutions propres à engendrer une réalisation. Cette seconde époque, commencée parmi nous dans les premières années du seizième siècle, est encore loin d'être terminée. La période de réalisation est divisée, comme les précédentes, en deux époques, l'une théorique, l'autre pratique. Au premier coup d'œil on reconnaît difficilement comment une telle division est possible dans une durée complètement consacrée à la réalisation. Cependant il est à remarquer que toute pratique, quelle qu'elle soit, a une théorie particulière qui n'est plus de la science ni du pur raisonnement, mais qui n'est point encore de la pratique et en offre comme la règle immédiate. C'est ce que représente aujourd'hui, dans nos habitudes industrielles, l'art de l'ingénieur. Au reste, dans une société, on comprend qu'il y a une grande différence entre l'établissement des institutions destinées à produire la réalisation du but d'activité et la réalisation même de ce but. C'est celle-ci qui forme la seconde époque de la troisième période. On peut, au reste, prendre dans l'histoire de

Rome une idée des deux époques différentes que nous indiquons dans la pratique, et du caractère et de la complication qu'elles présentent lorsqu'elles sont engendrées sans que l'on en ait conscience, et en quelque sorte instinctivement par l'effet des simples tendances qui ressortent de la constitution sociale primitive. Nous considérons comme appartenant à la première époque d'une période de réalisation tous les événemens qui se passèrent dans le sein de l'antique cité, maîtresse du monde, depuis la retraite du peuple sur le Mont-Aventin, jusqu'au moment de la venue de César à l'empire. Que voit-on, en effet, dans cet espace de temps? de continuelles réclamations pour une meilleure constitution sociale et une meilleure organisation du pouvoir; de nombreux projets, des discussions dans le forum, et enfin des succès constans dans cette voie, succès manifestés par des institutions et des réformes dans l'ancienne constitution.

Ainsi, un âge logique dans l'humanité comprend trois périodes et six époques diverses. C'est en passant du désir au raisonnement et du raisonnement à la réalisation que l'*être* collectif matérialise son but et l'épuise. Nous verrons plus bas comment, lorsqu'un but est épuisé, il s'est trouvé jusqu'à ce jour que l'humanité a pu en acquérir un nouveau; maintenant nous ne devons point quitter l'exposition que nous poursui-

vons, avant de l'avoir terminée ; nous continuons. La simple connaissance de l'ordre de succession logique constitue une méthode qui sert à l'historien à classer les faits historiques, et qui peut même lui donner des indications assez précises sur l'avenir, comme nous le montrerons plus bas; d'un autre côté, cette loi de succession doit aussi être considérée comme une méthode pour l'humanité, qui est astreinte à s'en servir. Enfin, cette succession étant reconnue aussi bien par le raisonnement que par la logique, l'une des règles principales de l'activité humaine, il en résulte, comme conséquence rigoureuse, que cette activité est nécessairement progressive. Telles sont les principales conclusions et les principales utilités que l'on peut déduire de la considération des lois logiques du développement propre à l'espèce humaine. Nous allons passer à l'examen de la loi tendantielle.

Les phénomènes tendantiels prennent origine de deux sources différentes, l'une sociale, l'autre individuelle. Nous allons en traiter successivement, en commençant par ceux qui émanent de la première.

Le but commun d'activité est la principale, mais non pas l'unique condition d'existence de la société. En effet, pour que ce but règne sur l'association, la gouverne et la maintienne, il est nécessaire de diverses institutions destinées à

le conserver lui-même et à le mettre en action. Ces moyens sont des conditions secondaires d'existence de l'être collectif, et ils sont en même temps les conditions absolues par lesquelles le but tient continuellement unis, dans le même système d'activité, les élémens toujours nouveaux qui, en se renouvelant sans cesse, changent aussi incessamment la matière sociale. Ces moyens, en un mot, sont des fonctions du but, et, à cause de cela, ils sont tellement nécessaires qu'on est certain d'en trouver une représentation quelconque partout où il y a société. Ils sont tellement puissans qu'ils suffisent à eux seuls pour entretenir encore la vie sociale pendant quelque temps, même lorsque la mémoire du but est perdue. Nous donnons à ces institutions le nom de *constantes* sociales. Ces constantes sont de deux sortes : les unes sont relatives à la conservation de l'être collectif; les autres à la conservation des individus et des générations.

Il est nécessaire, pour que la doctrine du but d'activité commun ne meure pas, d'une institution dont la fonction soit de la transmettre dans la durée des siècles, ainsi que de la maintenir toujours présente et toujours entière dans le temps. Cette institution est sans contredit la première et la plus importante des constantes qui concernent la conservation sociale. De plus, il est nécessaire de garantir le milieu ainsi formé

contre les oppositions hostiles qui l'entourent, et ne tarderaient pas à le détruire s'il n'était organisé pour les repousser. De là, une seconde institution ayant pour fonction de résister aux attaques du dehors, et d'anéantir les oppositions par la conquête. La première de ces institutions est représentée, dans les sociétés antiques, par la caste sacerdotale, et, dans les temps modernes, par le pouvoir spirituel. Elle opère la conservation de l'être collectif par l'enseignement. La seconde de ces institutions était représentée, dans les temps anciens, par les castes militaires; elle l'est, dans les temps modernes, par le pouvoir temporel; elle opère son œuvre de conservation par la force. Chacune de ces institutions renferme, en outre, dans son sein, diverses magistratures secondaires destinées à les maintenir comme système et à en diriger l'action. Si nous avions assez de place pour pénétrer dans les détails, il nous serait facile de prouver que le nombre, la nature et le mécanisme de ces magistratures sont aussi rigoureusement déterminés que les deux grandes fonctions dont elles sont les moyens organiques spéciaux. Nous ne pousserons pas, au reste, plus avant l'étude des constantes de conservation sociale; car nous n'oublions pas que nous écrivons pour des hommes habitués à réfléchir, et auxquels il suffit de donner la théorie pour qu'ils en aperçoivent toutes les conséquences. Nous passons

donc aux constantes de conservation individuelle.

Ces constantes sont de deux sortes. Les unes peuvent être considérées comme la somme combinée de tous les instincts et de tous les intérêts individuels. Cette première espèce se compose donc des besoins relatifs à la vie de chacun, des intérêts de sécurité, de mariage, de paternité, etc., et de plus des droits que l'enseignement du but d'activité ou l'exemple apprennent être le propre de chacun. La seconde espèce de constantes individuelles est celle qui comprend les institutions qui règlent les rapports industriels et hygiéniques des individus.

Toutes les constantes sont l'origine et en même temps le sujet de tendances, les unes qui vont à changer les rapports de subordination qui existent entre les constantes, les autres qui vont à modifier la manière d'être spéciale de chaque constante. Examinons ces deux genres de tendances; parlons d'abord du premier. Les membres de chaque institution sont naturellement portés à considérer, comme un droit, la fonction qui leur est confiée à titre seulement de devoir; et prenant également, dans le sens du droit, ce qui est prescrit aux autres comme devoir envers eux, ils s'efforcent incessamment d'accroître leurs priviléges. Dans les premiers temps, une pareille direction est dans l'intérêt social, car elle conclut

à parfaire l'instrument et à le rendre le meilleur possible. Mais, lorsque le perfectionnement est terminé, la tendance ne change pas. Alors les institutions entrent en lutte; car chacune d'elles ne peut augmenter ses priviléges au-delà d'une certaine limite, sans entreprendre sur ceux des autres; et c'est ce qui arrive en effet. Or, dans une pareille lutte, la victoire définitive appartient nécessairement à la force et au nombre. Et que suit-il de la victoire? C'est que l'ordre hiérarchique des rapports entre les constantes est changé. Le guerrier subalternise ou envahit le sacerdoce; et plus tard les institutions de conservation individuelle subalternisent à leur tour les deux fonctions auxquelles précédemment elles obéissaient. Il n'est qu'une seule puissance qui puisse arrêter une semblable tendance, c'est la mémoire du but d'activité primitif. Cette croyance seule peut maintenir la hiérarchie qu'elle a fondée. Mais, jusqu'à ce jour, il n'y a pas encore eu d'exemple d'une société parfaitement fidèle à son but d'institution, et non oublieuse de sa foi primitive; toutes, uniformément, ont préféré une particularité à l'ensemble, et ont restreint leur but et leur avenir à la pratique de l'une quelconque des prescriptions morales contenues dans la doctrine primitive. Nous avons donné le nom d'*organiques* ou de *synthétiques* aux époques sociales où règne la hiérarchie parfaite, et celui d'*individualistes*,

de *critiques* ou *analytiques* aux époques où les fonctions, bien qu'existantes, ne sont plus dans leurs rapports naturels. Mais cette division, qui est parfaitement exacte, quant au passé, ne doit pas être considérée comme représentative d'une loi du développement de l'humanité; car rien n'oblige un homme à préférer la voie égoïste du droit à celle du devoir; et j'espère que la société chrétienne ne subira pas cette triste fatalité des passions et des intérêts humains; j'en dirai bientôt les raisons. Mais continuons.

Dans ce mouvement de subalternisation des constantes supérieures par les constantes inférieures, il se produit un phénomène remarquable; c'est qu'au fur et à mesure qu'une catégorie de la société en envahit une autre, les individus, appartenant à la fonction auparavant inférieure, acquièrent une amélioration, sensible dans leur condition sous plusieurs rapports, mais dont la nature varie selon le but qui a présidé à la formation de la société. Ce fait est facile à expliquer. Jusqu'à l'époque de la société fondée par Jésus-Christ, les corporations remplissant le rôle des fonctions principales, s'attribuaient un bien-être intellectuel et moral dont elles ne faisaient point part à leurs subordonnés, mais qui devint la propriété de ceux-ci aussitôt qu'ils se furent élevés au rang de leurs supérieurs. (Dans la société chrétienne, un événement et des résultats

pareils ne sont possibles et prévoyables que dans l'ordre de la hiérarchie temporelle. Le principe du pouvoir spirituel est en effet fondé sur une telle abnégation à l'égard des biens temporels et sur le devoir d'une distribution si entière des biens spirituels, qu'il est à l'abri de toute tendance qui aurait pour élémens, comme par le passé, soit l'égoïsme ou la rivalité des fonctions inférieures, soit même leur désir de participer à la vie morale dont, dans notre civilisation, au contraire de ce qui se passait dans toutes celles qui l'ont précédée, le bienfait appartient à tous et se donne également à tous. Il suffit chez nous, pour le salut du pouvoir spirituel, qu'il se maintienne contre une mauvaise tendance, contre celle que le pouvoir temporel manifeste à l'égard de ses droits. Il réussira dans cette œuvre; car il s'est placé sur le pied de l'égalité et non sur celui de la supériorité; et aussi, pour être assuré de son avenir, ce sera assez qu'il se maintienne quelque temps, c'est-à-dire tout le temps nécessaire pour que le mouvement ascensionnel des catégories inférieures de la société subalternise et modifie ce pouvoir de César qui est redoutable encore aujourd'hui, seulement parce qu'il se prétend héritier des priviléges des anciennes castes guerrières.)

Indépendamment de ces tendances qui ont pour conséquence ou pour effet de changer les

relations primitives et régulières des divers ordres de fonctions sociales, il y a un autre genre de tendances spéciales qui se manifeste dans chaque constante particulière. Celles-ci naissent de l'enseignement et de l'interprétation du but commun d'activité. Elles croissent au fur et à mesure que l'intelligence de cette croyance fondamentale devient plus parfaite. Dans les constantes de conservation sociale, ces tendances concluent à en perfectionner l'organisation intérieure, c'est-à-dire à les rendre de plus en plus conformes à leur fin. Dans les constantes de conservation individuelle, le même phénomène se manifeste; mais il a, outre des conséquences d'amélioration analogues à celles que nous venons d'indiquer, un autre résultat qui touche directement les individus. Chacun considère comme lui appartenant à titre de droit, ce qui lui est dû à titre de devoir, soit par ses semblables envisagés comme individus, soit par les diverses institutions sociales. De là, la doctrine des droits. Tant que la société marche dans la voie rigoureuse de l'institution primitive, obéissant et croyant au but commun d'activité, ces tendances reçoivent satisfaction au fur et à mesure qu'elles viennent à se montrer, et souvent même avant qu'elles apparaissent. Mais, lorsque la mémoire du but se perd, ou lorsque les corps formant les institutions représentatives des constantes de conser-

vation sociale, sont plus occupés d'eux-mêmes que de leurs fonctions, les tendances dont il s'agit, ne recevant point leur satisfaction par la voie régulière, l'obtiennent par la violence. De là un état de trouble, une disposition insurrectionnelle qui met les masses au service des diverses tentatives dont nous parlions dans l'alinéa précédent et qui vont à changer les rapports hiérarchiques des fonctions.

Nous terminerons ici cette esquisse rapide des phénomènes tendantiels qui caractérisent la marche de l'humanité. Que de pareilles tendances doivent exister, on le concevra facilement, si l'on veut réfléchir au rôle que joue nécessairement un but commun d'activité. Ce n'est point, en effet, autre chose que la formule d'une grande réalisation ou d'une grande transformation sociale à atteindre. Or, chaque point de cette réalisation, dès qu'il est compris, devient une tendance et en même temps l'objet d'un effort; et comme la réalisation proposée est relative aussi bien à la généralité qu'aux particularités sociales, aussi bien à l'être collectif qu'aux individus, elle offre un aliment à chaque genre d'activité. Que, d'un autre côté, ces tendances soient un élement de progression et concluent à un avancement définitif, on ne peut en douter si l'on veut bien réfléchir que le but d'activité commun est le *criterium* qui mesure le progrès et que chaque effort vers ce but

est un pas dans la carrière qui conduit à ce terme définitif de la progression.

Notre exposition, sur le développement de l'humanité par voie tendantielle, paraîtra peut-être à quelques uns trop rapide, et par suite difficile à comprendre, et à quelques autres trop facile et surtout trop simple pour représenter le mouvement compliqué des intérêts humains. Or, nous devons dire aux uns que nous ne pouvions guère la détailler davantage sans nous exposer à la rendre plus obscure, et aux autres qu'il suffirait de quelques détails pour y introduire la complication apparente que présente l'histoire lorsqu'on l'étudie avec les méthodes ordinaires. Nous ajouterons, pour les uns et pour les autres, qu'il n'est pas, dans notre exposition, une seule affirmation que nous ne puissions appuyer de nombreuses citations historiques, et enfin que nous avons vérifié les plus importantes des séries tendantielles. Nous allons, au reste, donner la méthode par laquelle chacun pourra opérer cette vérification.

La méthode tendantielle s'applique à l'histoire de la manière suivante : on choisit une constante sociale ; on en constate, aussi bien que possible, la situation à l'époque la plus reculée où il nous soit permis de l'apercevoir ; puis, ce point de départ établi, on cherche quelle est la première variation introduite dans la constante ; puis,

quelle est la seconde ; puis, quelle est la troisième ; toujours en suivant l'ordre des dates. On ne doit pas, dans cet ordre de recherches, tenir compte uniquement des faits propres à une seule nationalité ; car, le plus souvent, celle-ci n'opère qu'un terme du développement logique dépendant d'un but d'activité. Ainsi, ce fut en Grèce, en Judée, à Rome que se continua le développement logique qui avait commencé en Égypte. On suivra donc les tendances dans les diverses nationalités qui se sont succédé et se sont engendrées les unes les autres. Le résultat d'un travail de ce genre sera presque toujours de donner une série double, l'une composée de termes décroissans, l'autre de termes croissans. Prenons pour exemple l'institution du mariage. Il y a une époque où les hommes des fonctions supérieures possèdent seuls la religion du mariage. Ils possèdent leurs femmes comme une chose, et ils ont des concubines. En même temps le plus grand nombre des hommes s'unit avec la femme à la manière des bêtes; ils n'ont ni enfant, ni famille. Dans une époque moins éloignée, on trouve que tous les hommes ont la religion du mariage ; mais ils possèdent leur femme comme une chose ; ils peuvent avoir des concubines ; les femmes et les enfans n'ont aucun droit et ne jouissent d'aucune garantie sociale. Dans une époque plus prochaine, les hommes perdent le vice du concubi-

nage ; les femmes ont la garantie de la famille ; mais elles n'acceptent point librement le mariage ; elles sont encore vendues, données ou enlevées, ou supposées acquises par ces moyens ; elles sont encore possédées comme une chose. Enfin, l'homme et la femme contractent le mariage avec une égale liberté, volontairement et sous une loi égale pour tous deux. Le célibat et la chasteté sont garantis par des institutions. Voilà un exemple de deux séries, l'une croissante dans le sens du bien, l'autre décroissante et enfin disparaissant lorsque le bien est complétement institué.

La méthode que nous venons de décrire n'est pas seulement propre à la classification des faits historiques, et à démontrer le progrès d'une manière incontestable ; elle peut en outre servir à prévoir l'avenir probable dans l'ordre de la libre activité humaine. En effet, dès qu'une tendance est manifeste, il n'y a nulle raison pour qu'elle n'atteigne point le dernier terme de développement possible, à moins que Dieu lui-même ne vienne l'arrêter, ou que l'homme ne renonce à lui-même, choses également inadmissibles. Or, dès que, sur une constante, on possède trois termes en série, il est facile de prévoir quel est le quatrième, et ainsi de suite jusqu'au dernier ; car les termes, qui succèdent, sont les conséquences de la raison qui a motivé ceux qui précèdent.

Peut-être, cependant, le terme, que nous déclarerions le dernier, ne le sera-t-il pas en effet ; peut-être y a-t-il une nouvelle succession possible ; mais elle reste invisible pour nous, car nos yeux humains ne peuvent apercevoir au-delà de la portée que leur a donnée la révélation dont nous sommes les enfans et les instrumens logiques. Cependant, quoi qu'il en soit, nous avons assez, avec le pouvoir qui nous est donné, pour établir par la méthode des séries une prévoyance suffisante et qui est d'ailleurs immense, comparativement à la durée de notre existence individuelle et collective.

Il ne nous reste plus, pour terminer la question du développement de l'humanité, qu'à indiquer les rapports de la loi logique avec la loi tendantielle. L'œuvre logique précède toujours la marche tendantielle. C'est en effet à l'enseignement et à la pratique qui s'ensuit, que les tendances de diverse nature doivent leur origine. S'il n'y avait pas, au reste, un semblable enseignement, il n'y aurait ni développement, ni tendances ; on ne trouverait, dans l'agrégation humaine, en supposant que l'homme pût subsister hors de l'état social, on ne trouverait que les appétits et les instincts animaux par lesquels nous ressemblons, aux bêtes et à nous-mêmes, depuis le commencement des siècles ; il n'y aurait point de progrès. Mais, lorsque les constantes ont été

fondées et ont reçu la loi de leur devoir et de leur fonction, les tendances qui y naissent ne tardent pas à devenir en quelque sorte causes, à leur tour, à l'égard du mouvement logique; elles l'excitent, et le hâtent. Le mouvement tendantiel, au reste, autant que l'on peut s'en assurer par l'étude du passé, ne se montre point avant la deuxième période de l'âge logique; et pendant long-temps il n'a d'autre influence que d'exciter l'œuvre rationnelle et les œuvres de perfectionnement qui caractérisent cet âge; c'est seulement dans la deuxième époque de la période dont il s'agit, que l'on voit les forces tendantielles rompre avec l'unité, qui ne les satisfait point, et chercher, chacune isolément, leur réalisation en se plaçant dans des formes sociales diverses, s'efforçant ainsi d'obtenir l'amélioration qu'elles désirent, et le plus souvent y réussissant très imparfaitement, mais opérant néanmoins, de cette manière, une portion du travail réservé à la fin de la deuxième période logique ou à la première époque de la troisième période, c'est-à-dire mettant à l'essai toutes les hypothèses de réalisation que le raisonnement peut fournir dans la civilisation au sein de laquelle ces phénomènes se passent. Ces essais, ces tentatives, ces expériences entreprises volontairement par les forces tendantielles insurgées, seraient de nature à éclairer la marche logique de la société dont ces

forces se sont séparées, si la société-mère conservait son unité organique. Mais, ainsi que nous l'avons déjà dit, l'histoire ne nous offre point d'exemple d'une semblable persistance. Toujours, jusqu'à ce jour, la réalision s'est opérée par la méthode où chaque tendance, s'individualisant et se constituant à l'état de société, perd de vue sa véritable origine et la fin commune à laquelle elle appartient, se pose à l'état de droit, et concourt enfin à donner, aux mouvemens de l'être collectif, l'aspect que nous avons désigné sous les noms d'individualisme ou d'analyse.

Ainsi, la progression, posée par le but d'activité primitivement enseigné, s'opère immanquablement. Elle peut être accomplie par la méthode logique; mais si celle-ci est trop lente ou si elle s'immobilise dans un terme de l'œuvre, la méthode tendantielle achève ce que la première a commencé. De là, deux voies entre lesquelles il est donné à l'homme de choisir, dans chacune desquelles il est constamment libre, et qui concluent cependant, chacune, comme si elles étaient fatales, à un résultat nécessaire. Nous appelons la première de ces deux voies, la voie du bien; c'est celle du développement logique; nous donnons, à celle du développement tendantiel, le nom de voie du mal. Dans la première, les hommes jouissent de la plus grande liberté possible, puis-

qu'ils peuvent aller jusqu'à sacrifier leur vie à l'œuvre du but qui leur est proposé ; toutes choses, dans cette direction, s'opèrent avec plus de facilité, avec moins de souffrance pour les individus et surtout plus rapidement ; par elle, les temps sont abrégés. Dans la seconde, au contraire, règnent les nécessités des passions et des intérêts ; mais, comme ces passions et ces intérêts ont pour principe des droits, qui ne sont rien de plus que la transformation au point de vue égoïste de la doctrine du devoir, ces passions et ces intérêts doivent, jusqu'à un certain point, conclure, pour la masse, dans le sens de la fin proposée au devoir. Ainsi, supposons, par exemple, que le devoir posé soit la fraternité universelle, ce principe étant pris par chacun dans le sens du droit, devient l'origine d'une doctrine de l'égalité. Donc, dans la société constituée au point de vue de ce droit, le désir de l'égalité devient une tendance et une passion qui sera le centre de toutes les activités individuelles, et qui, à cause de cela, finira par être satisfaite. Mais, qu'arrivera-t-il alors? c'est que l'égalité étant acquise pour tous, mais nulle fraternité réciproque n'existant de la part des uns pour les autres, la lutte et la concurrence s'établiront entre les intérêts individuels ; chacun deviendra pour lui-même son propre but d'activité ; et les choses étant arrivées à ce point qu'il y aurait autant de buts divers que

d'individus, la société périra par l'anarchie ou deviendra le domaine de quelque puissant égoïsme. Ainsi, la voie du mal a une conclusion jusqu'à un certain point en rapport avec celle que donnerait la voie du bien, ou, au moins, une conclusion telle qu'elle se prêterait facilement à recevoir, dans l'agrégation humaine qui en résulte, l'ordre et l'harmonie qu'y apporteraient les dernières conséquences acquises par la pure direction logique. Mais cette voie est pleine de fatigues, de misères, d'expériences douloureuses, et, de plus, elle est lente à parcourir. Remarquons en terminant que la *liberté* de l'individu n'est point enchaînée par l'espèce de nécessité qui dirige la marche de l'être collectif, dans l'une et l'autre de ces voies. Quelle que soit celle dans laquelle cet individu se trouve engagé, son libre arbitre reste aussi complet qu'il peut l'être. En effet, il a un large choix à faire, dans la première, entre une immensité de devoirs et de biens; dans la seconde, entre une multitude de faits, de passions, et même un certain nombre de dévouemens. L'humanité elle-même, considérée dans ses membres, est libre; car elle peut refuser le but d'activité qui lui est proposé, s'immobiliser ou se mouvoir, se faire l'agent de telle constante ou de telle autre, etc Aussi peut-on considérer l'humanité comme obligée devant une responsabilité commune, ainsi

qu'elle l'est devant un devoir commun ; car si une fraction d'elle-même refusait le devoir, par ce seul fait cette fraction arrêterait la fonction de l'ensemble, et rendrait impossible, pour celui-ci, le mérite des œuvres dont la conquête lui a été accordée. Mais, comme nous venons de le voir, cet événement, quoique possible, est si difficile, qu'il est improbable et d'une improbabilité presque égale à une certitude. Quoi qu'il en soit, la seule possibilité de l'événement donne de la réalité à la responsabilité commune et à la solidarité qui unit toutes les parties de l'être collectif. C'est ainsi que Dieu, dans son incompréhensible volonté, a su concilier l'usage de la liberté humaine avec la rigueur des lois de sa création, nous donner, devant lui, le droit du mérite attaché à l'obéissance volontaire, sans compromettre l'avenir de ses desseins secrets.

Nous terminerons ici notre exposition des lois du développement de l'humanité. Pour la rendre intelligible, nous avons été obligés de parler de toutes choses en termes abstraits, et nous avons usé de ce moyen, même quant à la description des lois qui en règlent le mouvement. Nous avons pris pour exemple du développement de l'humanité celui de la progression qui s'opère à l'égard d'un seul but d'activité. Mais la vérité est qu'il y a eu plusieurs buts d'activité, tous révélés par Dieu aux hommes, tous en progression

les uns à l'égard des autres ; en sorte que l'humanité doit être considérée comme une série de grandes réalisations en progression les unes à l'égard des autres. C'est ce que nous allons expliquer dans le paragraphe suivant.

Des révélations successives.

En appliquant à l'histoire les deux méthodes que nous venons de décrire, on reconnaît, sans peine, que l'humanité a déjà acquis plusieurs âges logiques, et qu'il y a eu, par conséquent, plusieurs révélations successives (1). *L'humanité*, dispersée sur la surface du globe, nous présente, en ce moment même, des exemplaires de trois âges différens. L'Europe moderne est dans une période de l'âge le plus avancé, c'est-à-dire dans l'âge chrétien. Les Indes nous offrent des sociétés qui se sont immobilisées dans quelques unes des époques propres à la progression qui a précédé l'âge européen actuel. Enfin, les peuples de la Polynésie, quelques hordes tartares, et la Chine elle-même, nous présentent des modèles imparfaits, quoique reconnaissables, d'un âge antérieur à celui dont les Indes nous conservent le

(1) Les livres saints nous enseignent que Dieu a parlé cinq fois aux hommes, une fois à Adam, une fois à Noë, une fois à Abram ou Abraham, une fois à Möïse, et enfin une dernière fois par Jésus-Christ.

dernier exemplaire vivant. Les traditions historiques ne sont pas d'ailleurs si incomplètes qu'elles ne nous permettent d'unir, par une succession non interrompue et le plus souvent très claire, l'âge européen aux deux âges antérieurs (1). Enfin, avant ces trois âges, on aperçoit qu'il en a existé un quatrième qui fut en même temps le premier et le précurseur des autres; les traces de celui-ci ont complètement disparu de la surface du globe, et la tradition elle-même en est très obscure. Ainsi, d'après l'histoire, on est conduit à prononcer qu'il y a eu jusqu'à ce jour quatre révélations successives, quatre points de départ logique (2).

(1) Ce travail a été commencé par notre ami M. Boulland, dans deux ouvrages ayant pour titre, l'un, *Essai d'histoire universelle* (chez Paulin, libraire); l'autre, *Histoire des transformations morales et religieuses des peuples* (chez Debécourt). Un autre de nos amis, M. Ott, se prépare en ce moment à publier un abrégé d'histoire universelle entreprise du même point de vue. On trouvera d'ailleurs dans l'Européen diverses recherches sur ce sujet. On peut enfin consulter l'*Introduction à la science de l'histoire*.

(2) L'histoire ne nous permet pas d'établir de divisions plus nombreuses; mais elle les autorise parfaitement. Cette classification en quatre âges est même la seule qui permette de rendre rationnellement compte des faits multipliés et divers que la tradition nous raconte; elle seule nous en donne en même temps et le lien logique et le lien matériel ou la filiation. Au reste, on peut facilement con-

On ne peut point au reste se tromper dans la détermination d'un âge logique ou même d'une période de ces âges ; les caractères, comme nous l'avons vu, en sont trop nombreux pour laisser place à l'erreur, dès qu'on y apporte une attention suffisante. Il est également impossible de se

cilier cette division en quatre époques avec celle qui est indiquée dans l'Histoire sacrée. En effet, on peut admettre qu'il y a eu dans l'humanité deux voies historiques : l'une humaine en quelque sorte ; c'est celle dans laquelle nous opérons la classification dont il s'agit ; l'autre divine, c'est celle qui conclut à J.-C. par le peuple *juif*. Celle-ci aurait été instituée par une revélation spéciale, ayant pour but de conserver le sol où devait s'implanter le dernier enseignement divin ; cette révélation spéciale serait celle accordée à Moïse. Il est certain, au reste, que l'Histoire du peuple juif, à partir de Moïse, nous présente un exemple parfait et entier d'un âge logique, dès que l'on considère la venue du Messie comme constituant la période de réalisation.

Le point de vue que nous présentons dans cette note paraîtra peut-être à quelques personnes aussi hardi que nouveau. Mais il offre le moyen de concilier l'histoire profane avec l'histoire sacrée ; et, à cause de cela, il mérite d'être sérieusement examiné. Aux yeux de l'histoire profane, Moïse est un réformateur qui a reconstitué, sur les bases primitives, un dogme religieux que la critique avait mis en péril, et qu'une mauvaise théologie avait altéré. Or, dans la voie que nous ouvrons, non seulement il accomplit cette œuvre, mais encore il est l'agent direct de la volonté divine.

tromper sur la classification des âges logiques, c'est-à-dire sur la position relative qu'ils doivent occuper dans la série historique. Chacun d'eux, en effet, est un terme de la série générale du mouvement de l'humanité; chacun d'eux est en progression vis-à-vis d'un autre, qui est, par suite, nécessairement antérieur. Ainsi, l'âge chrétien est caractérisé par cette doctrine : que les hommes sont tous enfans d'un même père qui est Dieu, qu'ils sont par conséquent frères et égaux, et enfin qu'ils sont tous rachetés du péché originel par le baptême, qui les rend participans des mérites de Jésus-Christ, etc. Cette doctrine est en progression manifeste sur la croyance qui fut celle des temps anciens, chez la plupart des peuples de l'Inde, de l'Égypte, de la Perse, etc., et dont on retrouve la trace dans la constitution des cités de la Grèce et de l'Italie antiques, savoir : que les hommes sont des êtres déchus, dont le rang sur la terre est déterminé, hommes et nations, soit par le degré de leur faute originelle, soit par la présence ou l'absence d'une grâce divine spéciale. Cette dernière doctrine est encore en progression manifeste sur celle-ci, qui a régné antérieurement et dont on retrouve des traces chez les populations nomades de l'ancienne Germanie, de l'Asie centrale, de l'Amérique, de la Polynésie, etc., savoir : qu'il y a deux espèces d'hommes, les uns nés de Dieu,

les autres engendrés du péché, ayant les uns une âme immortelle, les autres une âme seulement animale; les uns étant de véritables dieux mortels, les autres n'étant que de simples animaux, etc. Des caractères différentiels aussi tranchés ne permettraient pas de se tromper sur la place relative que doivent occuper ces divers âges de civilisation, même quand on ne posséderait aucune indication sur les rapports chronologiques qu'ils ont entre eux.

La connaissance des âges logiques, paraît la meilleure voie pour arriver à celle des révélations. On ne peut point considérer comme tels tous les enseignemens que la tradition des divers peuples nous présente sous ce nom; autrement, on serait obligé de mettre les *avataras* de Khrischna et de Buddha sur le rang des révélations qui sont racontées dans nos livres sacrés. Il y a des caractères spéciaux auxquels on reconnaît qu'un enseignement est humain. Il arrive alors constamment que cet enseignement est, soit une déduction directe de la doctrine précédemment instituée, soit une formule puisée dans le sentiment du milieu social, alors existant, par opposition aux faits qui ont lieu dans ce milieu, comme le buddhisme; soit un système formant un syncrétisme composé de parties diverses, comme le mahométisme. En un mot, toute invention humaine est une conséquence logique dont le se-

cret, c'est-à-dire les causes productrices, les voies et les moyens sont parfaitement visibles. Toute institution d'un but d'activité nouveau n'est point non plus l'effet d'une révélation, quoique la superstition des hommes ait très souvent donné ce nom aux faits de cet ordre. D'abord, dans l'œuvre d'un âge logique, il y a eu jusqu'à ce jour de nombreuses occasions pour instituer des buts d'activité spéciaux : chaque période, chaque époque d'un âge semblable est de nature à donner lieu à la fondation d'une ou de plusieurs nationalités; de plus, dans chaque époque et dans chaque période il y a place pour plusieurs œuvres à la fois, chacune propre à former le but d'une société. Il est facile d'expliquer, au reste, comment l'espèce humaine a pu donner, aux pères des nations, la valeur que nous devons leur refuser. Pour cela, il suffit de savoir comment les nations s'établissent. La progression, dans la durée d'un âge logique, s'opère par un mouvement alternatif d'invention et de vérification, aussi bien dans l'ordre politique que dans toute autre direction moins importante de l'activité commune. L'invention en politique est une hypothèse, soit contenant quelque nouvelle interprétation de la doctrine primitive qui sert de but à l'âge tout entier, soit proposant une nouvelle pratique sociale, soit offrant la solution de quelque difficulté ou satisfaction à quelque tendance, etc. La vérifi-

cation de l'hypothèse résulte du succès qu'obtient la masse des hommes qui l'accepte; cette hypothèse est reçue comme vraie et enseignée à ce titre, si en effet le peuple, en s'en servant, obtient tout ce qu'elle a promis. Alors, elle peut devenir quelquefois le point de départ d'une société nouvelle. Or, l'invention, quelle qu'elle soit, est nécessairement toujours le fait d'un seul homme, et la vérification est le fait de plusieurs. L'invention est une œuvre rare, difficile, et la plus inintelligible des œuvres pour ceux qui n'en sont point capables; la vérification au contraire est un travail que tout le monde comprend et que tout le monde peut opérer. Il est donc naturel que, dans les temps anciens, lorsque le secret de la progression était inconnu, lorsque le plus grand nombre ignorait même l'existence du but d'activité à l'aide duquel on le conduisait, lorsqu'on ne savait comment un tel but pouvait être fécond; il est naturel que les hommes aient attribué aux inventeurs un mérite plus qu'humain; mais, il est aisé, pour nous, de distinguer les inventions de ce genre des véritables révélations, puisque ces découvertes nous sont expliquées par le seul examen du terrain où elles ont été faites; elles émanent uniformément, soit directement du but d'activité général propre à l'âge logique, soit des conditions qu'il avait engendrées; elles appartiennent à ce but, et elles opèrent dans le

sens de ce but. Il en est tout autrement d'une révélation. Elle est aussi imprévue qu'elle est nouvelle ; elle n'est jamais une conséquence, mais toujours un principe. Elle est entièrement différente de tout ce qui a été antérieurement, et cependant elle est en progression avec ce qui l'a précédée. Elle contient et suppose la prévoyance d'un immense avenir qu'il eût été impossible à l'homme d'apercevoir, et cependant elle est incessamment acceptable, dans les actualités qui se succèdent, comme ce qu'il y a de meilleur. Elle apporte parmi les hommes une loi de rapports complètement nouvelle, en vertu de laquelle toutes choses doivent être radicalement changées. Elle est d'une fécondité immense dans toutes les directions de l'activité humaine ; et cependant elle forme une unité parfaite.

Ce serait ici de nouveau le lieu d'une démonstration sur la révélation ; mais ce travail est inutile pour ceux qui ont lu et compris ce qui précède ; car nous avons prouvé que l'individu appartenant à notre espèce, ne devient homme et n'acquiert même la personnalité que par l'enseignement qui lui est transmis par la société ; nous avons prouvé que les sociétés elles-mêmes n'existaient qu'à condition d'une doctrine qui les faisait fonctions de l'humanité ; nous avons décrit les périodes de développement et d'accomplissement de ces doctrines, et nous avons

montré qu'il y en avait eu plusieurs. Or, d'où peuvent venir ces doctrines? Ce n'est point de l'homme, ce n'est point de la société qui sont incapables de quelque chose sans elles : c'est donc à Dieu qu'il faut en rapporter l'institution! L'histoire, éclairée par la philosophie impartiale du progrès, offre à cet égard des démonstrations irrécusables.

Il ne nous reste plus, pour terminer convenablement ce paragraphe, qu'une seule question à traiter. C'est de savoir si chaque révélation a été complète, contenant le but entier de l'*humanité*, de telle sorte que les différences, que la tradition nous montre comme existant entre elles, seraient l'effet de l'intelligence des hommes et non de la volonté de Dieu; ou, si chaque révélation ne contenait qu'une partie du but de l'humanité, de telle sorte que les révélations seraient progressives, comme l'ont été les âges logiques?

Il y a, en faveur des deux opinions, des raisons également puissantes. Nous allons en faire connaître quelques unes.

En faveur de la première opinion, on dit que l'on ne comprend pas comment Dieu, qui est parfait, aurait livré un enseignement imparfait; ni pourquoi ayant créé l'homme complet comme âme et comme corps, il lui aurait refusé en même temps la possibilité de posséder entièrement la vie spirituelle. On ajoute enfin que l'Écriture nous

apprend que Dieu avait créé dans nos premiers parens la science de l'esprit (*Ecclésiastique* , *C.* 17, *vers.* 6 *et suivans*), etc.

En faveur de la seconde opinion, on dit que Dieu conduit l'humanité selon un plan et qu'il distribue ses enseignemens selon une mesure qui est en conformité avec ce plan. Enfin, on cite les paroles mêmes de Jésus-Christ, conservées dans l'évangile selon saint Jean, « J'ai encore « beaucoup d'autres choses à vous dire, mais « vous ne pouvez pas les porter présentement (*Chap.* 16, *v.* 12) ; » et l'on en conclut que Dieu proportionne ses enseignemens à l'intelligence hnmaine, etc.

Tels sont les motifs principaux à l'aide desquels on peut défendre soit l'un soit l'autre des systèmes dont nous nous occupons. Mais nous épargnerons à nos lecteurs l'argumentation qui peut s'ensuivre ; car, quelle que soit celle de ces deux solutions que l'on veuille adopter et que l'on puisse même faire triompher, nous sommes certains à l'avance qu'on n'en retirera aucun fruit, l'une et l'autre question étant évidemment complètement étrangère à la pratique. Nous nous abstiendrons donc d'un travail inutile et nous terminerons ici ce paragraphe.

Des races dans l'espèce humaine.

Nous avons donné dans notre premier volume la signification du mot *race* ; nous avons dit qu'on désignait, sous ce nom, une variété dans l'espèce qui se transmet par voie de génération, tant que le milieu et les mœurs restent les mêmes. Nous nous proposons en ce lieu de présenter la théorie de la formation des races.

Personne n'ignore que dans l'espèce humaine un grand nombre de dispositions organiques sont de nature à être transmises par voie de génération des parens aux enfans ; mais tout le monde ne sait pas jusqu'où cette espèce d'hérédité peut s'étendre. On croit en général qu'elle comprend seulement les quelques formes extérieures d'où résulte la ressemblance ; mais la puissance de l'hérédité va beaucoup plus loin. Les médecins ont constaté que toutes les dispositions morbides ou toutes les prédispositions pathologiques, sont transmissibles des parens aux enfans, aussi bien celles qui résident dans les appareils les moins essentiels à la vie, que celles qui siégent dans les parties les plus nécessaires de l'économie, c'est-à-dire, aussi bien dans les appareils de la vie végétative que dans ceux de la vie animale. Ainsi, la prédisposition aux maladies nerveuses, à l'épilepsie et à la folie est transmissible par voie de génération, comme la prédisposition aux

affections goutteuses, rhumatismales, dartreuses, scrophuleuses, tuberculeuses, etc., etc. Or, ces prédispositions n'ont pas constamment existé chez les ascendans de ceux chez lesquels on les observe; elles ont été acquises par l'un quelconque de ces ascendans, et, de lui, elles ont passé à tous ses descendans, en se prononçant davantage à chaque génération. Deux circonstances peuvent rompre cette fatalité : c'est, 1° si, prévenues du danger qui les menace, une ou plusieurs générations s'adonnent à un genre de vie, ou, en termes plus généraux, se livrent à des soins hygiéniques qui tendent à diminuer la prédisposition ; alors celle-ci étant convenablement combattue, va en diminuant: de filiation en filiation, elle devient moinst ransmissible, et enfin elle disparaît; 2° la même chose arrive si les individus dont il s'agit s'unissent en mariage à des personnes parfaitement saines, et poursuivent cette pratique pendant plusieurs générations; mais il y a dans ce second cas à tenir compte d'une loi singulière qui se manifeste dans la génération. Il paraît qu'en général, et le plus souvent, la ressemblance passe des pères aux filles et des mères aux garçons; en sorte que, dans le cas où l'on se proposerait de détruire une disposition originelle quelconque, par l'espèce de soins dont nous venons de parler, il faut que l'attention se porte

successivement du père à la fille et de celle-ci à son fils, ou de la mère au garçon et de celui-ci à sa fille, selon que la prédisposition à détruire existait primitivement chez un homme ou chez une femme. Lorsque les deux circonstances dont nous venons de parler, et qui, au reste, se rencontrent le plus souvent fortuitement et sans que personne y ait pensé ; lorsque, disons-nous, ces circonstances ne viennent pas rompre l'hérédité, la filiation finit par s'éteindre par l'effet de la croissance incessante des prédispositions qui y sont propres.

Les phénomènes d'hérédité que nous venons de décrire, constituent ce que, en parfaite raison, l'on doit appeler une race maladive. Le mode de production des races que, par opposition aux précédentes, nous nommerons saines, ne diffère point de celui que nous venons de décrire; seulement, les dispositions acquises, qui se transmettent par voie de génération, sont dans l'ordre des développemens normaux des organes, au lieu d'appartenir à l'ordre pathologique.

Ainsi, lorsqu'une succession d'hommes unis par voie de génération, dirige son activité dans une même voie, faisant toujours les mêmes œuvres et dans le même milieu, il arrive immanquablement que l'organisme est développé dans une certaine direction; car la disposition acquise par le premier se transmet au second ;

elle s'accroît dans celui-ci, et elle passe plus forte dans le troisième, et ainsi de suite, jusqu'au moment où elle atteint tout le développement possible. Ce phénomène aura lieu avec d'autant plus d'amplitude et de rapidité, qu'il se passera dans une société obéissant plus exactement au même but d'activité; car, alors, rien ne troublera la marche du développement; les alliances ayant lieu entre familles occupées à la même œuvre, il n'y aura nulle interruption dans l'hérédité. La transmission croissante, dont il s'agit, comprend aussi bien les aptitudes encéphaliques que toutes les autres facultés; car, ainsi que nous l'avons dit, les premières sont soumises à des lois d'accroissement, qui ne diffèrent pas de celles qui gouvernent la nutrition du reste de l'économie; car la loi est la même dans l'ordre de santé et dans l'ordre pathologique. Deux circonstances sont de nature à modifier ou à arrêter ce développement. La première vient du milieu et du système alimentaire; cette cause trouble le développement des facultés physiques; la seconde circonstance est l'oubli des lois qui doivent présider à l'union des sexes; tout le monde sait combien l'abus ou l'usage hâtif des choses de cet ordre est nuisible à la reproduction, et comment non seulement il amoindrit sous tous les rapports ceux qui s'en rendent coupables, mais encore il abâtardit leurs descen-

dans jusqu'à les rendre en définitive impropres à engendrer des enfans capables de vivre. Mais, lorsque ces deux circonstances sont absentes, et c'est ce qui arrive constamment dans une société parfaitement ordonnée, qui sait dompter aussi bien la nature extérieure et se la rendre favorable, que persister dans la poursuite du but d'activité dont elle émane, alors une race se crée et se forme, qui est la plus apte à pratiquer avec énergie et perfection la voie où elle s'est établie.

Telle est, selon nous, telle est, selon tous les naturalistes anciens, telle est enfin, selon la physiologie, la manière dont les races se forment dans l'humanité. Ainsi, il n'y a pas seulement solidarité entre les hommes selon l'esprit, il y a encore solidarité selon la chair. Ceux qui ont bien agi et bien fait, transmettent à leurs enfans une chair meilleure, plus appropriée à la fonction sociale, que cellequ'ils ont eux-mêmes reçue.

Maintenant que nous avons établi la théorie de la formation des races dans l'espèce humaine sur des bases que nous croyons incontestables et que confirme d'ailleurs l'observation de ce qui se passe dans le règne animal tout entier, nous pensons pouvoir nous dispenser d'argumenter contre l'erreur commise sur ce sujet par la plupart des historiens modernes. En général, ils ont pris le mot *race* pour l'équivalent du mot *genre;* et ils ont en conséquence affirmé que la *race* était un

type qui formait dans l'espèce humaine une division permanente et indestructible ; quelques naturalistes, plus littérateurs qu'anatomistes, les ont suivis dans cette méprise; mais ils ne l'ont point justifiée ; en effet, pour celà, il faudrait prouver que les races sont incommunicables ; et le contraire est démontré. Il n'en est pas moins vrai que les historiens et les quelques naturalistes de notre siècle qui sont entrés dans cette opinion (1), ont, par ce seul fait, renouvelé, dans l'histoire et la politique, la doctrine græco-romaine de la *gens;* doctrine dans laquelle on admettait que, les hommes différant originellement entre eux, les uns naissent pour commander et les autres pour obéir. Par cette erreur, ces historiens et ces naturalistes se constituaient en opposition avec le principe d'égalité entre les hommes, et de fraternité universelle, proclamé par Jésus-Christ, principe qui forme la base et l'avenir de la civilisation moderne. Cette seule conséquence suffirait pour autoriser la condamnation du système, lors même que la science serait parfaitement muette. Nous ne nous y arrêterons donc pas davantage et nous reprendrons la question comme elle est admise en histoire naturelle.

On ne possède point encore de principe assuré pour distinguer convenablement les races entre

(1) MM. Virey, Milne Edwards, Desmoulins et Bory St.-Vincent.

elles. En général les naturalistes tirent leurs moyens de classification de la considération des caractères physiques extérieurs ; cependant on a reconnu que ces apparences étaient souvent très fugitives et nullement en rapport avec des aptitudes ou des capacités bien autrement fondamentales. Par exemple, la coloration de la peau est prise, si ce n'est comme un des meilleurs caractères, au moins comme l'un des plus commodes dont on puisse se servir ; or, on s'est assuré que cette coloration dépendait d'une modification très peu importante d'un des tissus qui entrent dans la composition de la peau, tissu qui ne manque d'ailleurs à aucun homme ; on a vu qu'elle était bien moins significative que certaines formes du crâne qui se rencontrent aussi bien chez les blancs que chez les peaux rouges, chez les jaunes ou chez les nègres eux-mêmes. On a reconnu que cette coloration était l'effet d'un certain genre de vie et surtout du climat, effet qui pouvait être produit en quelques générations et disparaître dans le même temps par l'influence d'une habitation et d'un genre d'existence différens (1). Par suite on n'a point été d'accord sur le nombre des races.

(1) Le fait principal sur lequel s'appuient les partisans de la pluralité des espèces parmi les hommes, est l'existence des nègres. On ramène en effet sans peine à un

Linnée admet quatre races, l'européenne ou blanche, l'asiatique ou jaune, l'africaine ou noire,

type commun toutes les autres variétés, et on en explique l'origine assez facilement. Celle-là semble, au premier coup d'œil, offrir une difficulté inexplicable.

Cependant, Cabanis fait mention de quelques familles portugaises qui se sont établies aux îles du cap Vert, et qui sans s'être jamais mésalliées, mais qui uniquement parce qu'elles se sont livrées à une sorte de vie sauvage dans ce climat brûlant, ont fini par engendrer des enfans complétement noirs. On a remarqué également que les nègres transportés sur notre sol et soumis à nos habitudes de civilisation, éprouvaient dans la suite des générations un amoindrissement dans les caractères qui les spécialisent. En outre on a remarqué que la *négritie* était une maladie qui pouvait attaquer les blancs, comme l'*albitie* attaque les noirs. En voici une observation remarquable que nous empruntons à l'ouvrage de M. Forichon.

« Une femme née à Piert, Eure-et-Loir, en 1746, s'était bien portée jusqu'à 70 ans : à cette époque elle était tourmentée par quelque chagrin, lorsqu'un jour elle apprit que sa fille s'était précipitée par la croisée avec ses deux enfans; cette femme en reçut une impression si violente, que le lendemain de cet accident elle se trouva entièrement noire, et ce changement s'opéra dans l'espace d'une nuit. Dix-huit mois après cet événement, elle entra à l'hôpital (le 23 octobre); son corps, examiné de la tête aux pieds, présentait l'aspect de celui d'une négresse. La couleur noire, quoique uniforme, n'offrait pas partout la même intensité; la face, la paume des mains, les aines, la plante des pieds étaient moins foncées que le reste du corps; la poitrine, les mamelles surtout, l'abdomen, les membres

l'américaine cuivrée ou brune. Il en ajoute une cinquième sous le nom de monstrueuse, dans laquelle il classe les défectuosités de toutes les autres. Buffon admettait la variété lapone, tartare, chinoise, malaise, éthiopienne, hottentote, européenne et américaine. Blumenbach reconnaissait cinq races, la race caucasique, la mongole, la malaie, l'éthiopienne ou noire, et l'américaine. Lacépède divisait également l'espèce humaine en

étaient fortement colorés; d'ailleurs, tous les organes et toutes les fonctions, soumis à un examen attentif, furent trouvés dans une parfaite intégrité. Quatre jours après son entrée, cette femme fut prise d'une péripneumonie dont elle mourut. La peau, qui conserva sa couleur pendant le cours de cette maladie, fut examinée après sa mort; or, elle présentait immédiatement sous l'épiderme une couche linéaire noire qui paraissait avoir son siége dans la couche du tissu muqueux. (*Bulletin de la Faculté de Médecine de Paris*, t. v, *année* 1817, p. 524.)

Un de nos amis nous a parlé d'une femme qui fut affectée de plaques noires pareilles, siégeant sur la face et résidant, comme dans l'observation précédente, dans le tissu muqueux. Les faits de ce genre sont peut-être moins rares qu'on ne le pense; mais on n'a point encore pensé à les recueillir. Ils n'ont au reste rien de contraire aux règles les plus simples de la pathologie. Il y a des animaux dont le pelage change de couleur par l'effet du passage de l'été à l'hiver et de l'hiver à l'été. Enfin, le pigmentum où siége la coloration dont il s'agit, est une couche cutanée dont la présence seule est constante, mais dont les teintes sont très variables.

cinq races principales, la caucasique ou arabe européenne, la lapone ou hyperboréenne, la mongole, la nègre ou éthiopienne, l'américaine. Cuvier n'admettait que trois races, la blanche ou caucasique, la jaune ou mongolique, la nègre ou éthiopienne.

Il serait facile, si une telle discussion n'était pas déplacée en ce lieu, il serait facile de montrer les inexactitudes de ces diverses classifications. Nous en dirons cependant quelques mots, seulement afin de justifier notre accusation. Prenons, pour exemple, la classification la plus moderne de celles qui précèdent, la classification de M. Cuvier. Il se trouve que, selon lui, il faut compter, comme étant d'une même race, c'est-à-dire comme appartenant à la race éthiopienne ou noire, les nègres occidentaux et les nègres orientaux ou cafres. Or, les premiers possèdent seuls ces caractères de la face et du crâne que l'on attribue ordinairement aux nègres; les seconds, au contraire, sauf la couleur de leur peau, ne diffèrent guère des blancs sous tous les autres rapports. Enfin, on est obligé de ranger parmi les noirs des peuples encore plus différens, savoir, la race maladive des papous à peau noire, et les hottentots à peau brune. On trouve la même singularité contradictoire si on regarde quels sont les peuples rangés dans la variété à peau blanche; on y trouve depuis le blond de nos

climats jusqu'à ces castes indiennes dont la couleur est si sombre qu'il est d'usage, parmi nos créoles européens, de les désigner par le nom de noirs. Nous laissons à nos lecteurs le soin de terminer la nomenclature des contradictions de ce genre. Elles sont assez nombreuses pour leur donner l'assurance que les classifications établies jusqu'à ce jour dans l'espèce humaine sont complément défectueuses.

Frappés de l'incertitude des divisions tirées des seuls caractères physiques, on a proposé de compter autant de races que de langues et d'habitations différentes; mais ce travail n'a point été fait. Ce principe de distinction serait incontestablement supérieur à tous ceux dont on s'est servi; il ne serait point cependant à l'abri de la critique. En effet, il y a des peuples qui n'ont point le même vocabulaire, qui n'habitent point le même climat, et qui cependant se ressemblent par les apparences extérieures et les aptitudes; il en est d'autres qui parlent la même langue et habitent des climats analogues, et cependant diffèrent par les apparences extérieures. Ces circonstances sont sans doute explicables; mais elles constituent des difficultés dont la solution exigerait des études très attentives et souvent rien moins que faciles. Ainsi, outre que le moyen proposé ne serait pas exempt d'incertitude, il est de plus d'une application difficile.

Pour trouver un principe assuré pour la distinction des races, il faut, selon nous, aller le chercher sur le terrain des causes productrices de cette sorte de variétés. Or, nous savons que ces variétés résultent de la direction qu'une succession d'hommes, unis entre eux par voie de génération, donnent à leur activité ; nous savons que cette direction dépend des croyances ; nous savons enfin que l'effet de cette espèce de persistance est une progression non seulement dans les relations sociales, mais encore dans l'appropriation des organismes à la fonction que ces hommes accomplissent. Enfin, nous avons reconnu que les effets d'un système étaient d'autant plus prononcés dans les descendans qu'il était depuis plus long-temps adopté par les ascendans. Les moyens de distinguer les races doivent donc être cherchés : 1° dans le système de croyances et d'activité qui a gouverné chaque peuple ; 2° dans la position que ce peuple occupe dans l'échelle de la civilisation ; 3° dans le calcul du temps qui s'est écoulé depuis qu'il est parvenu à ce degré d'avancement. En un mot, nous devons trouver autant de races qu'il y a de degrés divers de civilisation et de diversités d'action dans chaque civilisation, et dans chaque race des variétés proportionnelles au nombre des générations qui se sont écoulées depuis l'acceptation du but d'activité qui est le principe de la progression. Il n'est

point difficile de se convaincre de la valeur de ce procédé ; il suffit de jeter un coup d'œil sur les différences qui se remarquent seulement entre les peuples chrétiens; ils ont une origine primordiale commune, et cependant quelle différence entre eux, en raison de la fonction spéciale que chacun d'eux s'est attribuée dans l'œuvre de la progression chrétienne, et en raison du temps qui s'est écoulé depuis le jour où ils se sont rangés sous la loi de ce perfectionnement !

M. l'abbé Frère est le premier qui, à notre connaissance, ait tenté un travail de ce genre. Il a fait l'hypothèse suivante (1) : il suppose que le développement parfait, ou le complet du perfectionnement de l'organisme humain, s'achève en sept périodes de sept générations chacune, ou en quarante-neuf générations. Il a cherché à établir les caractères physiques qui signalent chacune de ces périodes. Enfin, il a démontré que la série de ces périodes ne commence qu'au moment où un peuple accepte une doctrine, et il considère cette progression comme l'effet de la pratique de cette doctrine; mais il fixe le nombre des périodes à sept, ni plus ni moins; il établit que l'espèce de perfectionnement qui caractérise chacune des périodes est la même, quelle que soit la doctrine pratiquée. Ainsi, selon lui, il est ar-

(1) Principes de philosophie de l'Histoire. Paris, 1838.

rivé, déjà plusieurs fois depuis l'origine de l'espèce humaine, que diverses nations ont parcouru, soit plusieurs de ces périodes, soit la série entière. Les Juifs, dit-il, au moment de leur dispersion, avaient réalisé la septième période ; les Romains, au moment de la chute de l'empire, avaient atteint la sixième période ; les Français sont à la sixième période ; etc.

L'hypothèse de M. Frère prête à plusieurs objections ; nous allons en dire quelques unes : elle est d'ailleurs bien loin de réaliser le plan que nous avons tracé précédemment. D'abord, il est difficile d'admettre la rigueur de cette division septenaire ; elle ne nous paraît nullement prouvée, nullement probable. En effet, pour qu'elle fût réelle, il faudrait, même en la supposant possible, admettre qu'un peuple, une fois qu'il s'est donné à une croyance, la pratique toujours parfaitement ; c'est ce qui n'est pas ; et, en ne tenant nul compte de cette difficulté, il faudrait de plus, pour prononcer, posséder des données physiologiques qui nous manquent ; d'un autre côté, dans l'hypothèse citée, on établit que le développement est le même, quelle que soit la doctrine ; or, c'est ce qui n'est pas admissible. En effet, si la doctrine diffère, elle engendre nécessairement des pratiques différentes ; autre est la pratique juive, romaine, protestante-chrétienne et chrétienne-catholique. L'activité n'étant pas

la même, les organes développés ne sont plus les mêmes. De là des différences physiques qui correspondent, non à l'âge des nations, mais à l'âge logique auquel elles appartiennent. L'erreur de M. Frère nous a paru venir de ce qu'il a considéré surtout le point de vue individuel de la question, au lieu de regarder le point de vue social qui devait être le principal objet de ses études. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de ce savant ecclésiastique n'en est pas moins la plus remarquable et la plus savante tentative qui ait été faite dans le sujet qui nous occupe.

Nous terminerons par quelques réflexions que la lecture de ce paragraphe ne manquerait pas sans doute de suggérer au lecteur. Il résulte de ce qui précède qu'il y a des individus qui naissent mieux doués organiquement que d'autres; c'est le fruit du mérite de leurs ancêtres : il y en a qui naissent moins bien doués; c'est aussi le fruit des fautes de leurs ancêtres : ainsi les pères sont punis ou récompensés dans leurs enfans. Cependant, comme l'esprit est le maître de la chair, ceux-ci peuvent à leur tour racheter les vices ou perdre les mérites de leurs ancêtres. Ainsi, quel que soit le côté que l'on envisage, on trouve partout la solidarité et l'imputabilité des vertus comme des vices. L'unité existe dans l'espèce humaine par le fait des individus, et l'individualité par l'effet de l'unité.

De la conscience ou du criterium individuel.

En Éthique, on désigne par conscience, une lumière intérieure, un criterium individuel, une sorte d'instinct spirituel à l'aide duquel l'homme discerne le bien et le mal ; on se sert encore de ce mot pour signifier le témoignage que l'homme se rend à lui-même de la valeur de ses actes. On entend enfin, par cette expression, soit le sentiment intime du juste et de l'injuste que tout homme porte en lui-même, soit les effets de ce sentiment. On dit qu'un homme est en paix avec sa conscience, lorsque celle-ci approuve ses actes; dans le cas contraire, on dit qu'il a des remords. Ainsi la conscience est considérée comme une faculté particulière, indépendante de la volonté, juge impartial à l'égard de toutes choses, et dont chacun est doué.

On enseigne, en général, que la conscience est une faculté innée, qui sert de fondement à la loi naturelle. Il y a aujourd'hui, sous ce rapport, la plus remarquable unanimité entre les diverses écoles qui se partagent l'enseignement. On professe la même doctrine chez les protestans, chez les éclectiques et dans les universités catholiques. Qu'est-ce, en effet, que cette raison pure, dont les éclectiques font l'analyse? qu'est-ce que le

logos de Platon? que sont les idées innées de Descartes? si ce n'est la conscience considérée dans ses instincts scientifiques et moraux? Et qu'est-ce que la conscience des catholiques, si ce ne sont la raison, les logos et les idées innées considérées particulièrement du côté moral? Ainsi, la doctrine de l'innéité de la conscience n'est qu'une transformation du système indo-grec qui opprime depuis si long-temps la philosophie chrétienne.

Nous ne nous occuperons point, en ce lieu, de démontrer qu'il n'existe point de conscience innée. Nous opposerons à ce préjugé un seul argument, à savoir que, si cette doctrine était exacte, tout ce que nous avons exposé précédemment, dans ce volume, serait faux; cet argument suffit, ce nous semble; car il rappelle tous les motifs que nous avons exposés sur la révélation, sur la théorie des idées, sur l'origine du moi, sur la progressivité humaine, etc. Il ne sera difficile pour personne d'apercevoir qu'il n'y aurait ni vérité, ni nécessité dans ces faits, si les hommes apportaient, en naissant, une faculté naturelle, en vertu de laquelle chacun d'eux aurait, en lui, et le principe de la loi qui doit le guider, et les notions primordiales nécessaires pour affirmer; ce serait la perfection spirituelle. Remarquons, cependant, que c'est parce que les philosophes catholiques sont imbus de ce

préjugé, relativement à l'innéité de la conscience morale, qu'ils ont vu la révélation autrement que nous, et lui ont attribué, pour sanction principale, non d'enseigner la loi morale, mais au contraire celle d'enseigner l'ontologie. En effet, si l'on admet que la connaissance des choses morales est une faculté originelle, à quoi bon la révélation sous ce rapport? Elle peut tout au plus servir à mettre tout d'un coup en lumière ce que les hommes ne manqueraient pas à découvrir au bout de quelque temps; or, le temps n'est rien au point de vue de Dieu; donc, puisque les hommes arriveraient naturellement, par leurs propres efforts, à connaître leurs devoirs moraux, la révélation n'était nullement nécessaire à cet égard. Cependant, ajoute-t-on, comme Dieu ne fait rien inutilement, il faut croire, puisqu'il a jugé la révélation nécessaire, qu'il devait en résulter pour nous un enseignement que nous n'aurions point trouvé dans notre conscience. Et, cet enseignement existe; c'est celui du dogme qui est au-dessus des lumières de la raison. La révélation donc a eu pour but surtout de nous apprendre ce qui dépasse notre intelligence naturelle, et secondairement de préciser et d'éclairer ce que nous trouvons dans notre conscience. Ainsi, la révélation a eu pour fonction fondamentale de nous instruire des choses ontologiques. C'est de cette manière que

l'on a raisonné, et en raisonnant de cette sorte on a ouvert la porte à de nombreuses objections, et de plus à toute la science païenne.

Quant à nous, ainsi que nous l'avons répété et démontré plusieurs fois, nous considérons la révélation comme le principe de la génération spirituelle qui fait l'homme social. Nous la croyons aussi nécessaire pour que l'homme acquière la vie spirituelle, que la génération matérielle l'est pour lui donner la vie charnelle. Nous croyons que cette révélation a principalement pour fonction l'enseignement de la loi morale ou de la loi des rapports (ainsi que l'on peut s'en assurer d'ailleurs en lisant l'Évangile), et qu'elle enseigne l'ontologie uniquement parce qu'en donnant la loi du rapport elle nomme nécessairement les êtres dont elle vient régler les relations. Par suite, nous en concluons que la révélation est surtout morale, aussi bien quant à la formule que quant à la fin, et ce n'est que secondairement qu'elle est dogmatique. Mais passons et revenons à notre sujet.

En prouvant précédemment que l'homme ne possédait spirituellement rien, à moins de l'avoir appris; en prouvant qu'il devait à l'éducation toutes ses idées-mères, et jusqu'à celle de la personnalité, nous avons expliqué l'origine de ce que l'on appelle conscience. Celle-ci n'est rien de plus qu'une connaissance résultant de l'ensei-

gnement; elle varie donc selon les enseignemens. Cette connaissance, comme toute idée, a une existence double; elle existe comme mémoire dans l'âme, et de plus comme signe et comme habitude dans l'encéphale. Or, toutes les fois que nous agissons, si notre action est en conformité avec cette habitude, nous percevons le témoignage de cette conformité; si, au contraire, notre action est en opposition avec cette habitude, nous percevons la contradiction, et c'est ce que l'on nomme le remords. Ainsi, le bon éprouve le remords pour ses mauvaises actions, tandis que le méchant le ressent pour les bonnes. Ce dernier fait pourra paraître étrange à plusieurs personnes qui n'ont pas suffisamment observé; mais ce fait est vrai. Le méchant est aussi tourmenté d'avoir cédé à une impulsion sympathique, que le chrétien le serait d'y avoir résisté.

Chaque homme a une conscience quelconque, conforme à l'enseignement qu'il a reçu; chaque homme a une part quelconque de l'une des révélations qui nous ont été données, différente selon le milieu où il est né, selon que la société, où il a reçu l'être, appartient à tel ou tel âge logique de l'humanité, à l'orthodoxie ou à l'hétérodoxie de cet âge, en un mot, à telle ou telle variété de doctrine. C'est cette part possédée par chacun, qui constitue son critérium et sa méthode; c'est donc avec un critérium et une mé-

thode, qui, quelque détournés qu'ils soient, émanent néanmoins toujours d'une révélation, que chacun juge ce qui lui est proposé, soit que cette proposition émane de la doctrine sociale dont il a reçu les principes en naissant, soit qu'elle émane de quelque autre doctrine. C'est pourquoi, lorsque la proposition dont il s'agit est conforme au principe social dont on a reçu conscience par l'enseignement primordial, il arrive que la masse des hommes est le meilleur juge de la conformité de la proposition au principe social. C'est pourquoi aussi les hommes de civilisations différentes peuvent communiquer entre eux, et se convertir les uns les autres; car par ce seul fait que les révélations diverses dont ils sont les enfans, ont quelque chose de commun, il arrive que tous les hommes ont toujours quelques principes communs propres à servir de point de départ, de méthode et de critérium.

Du Christianisme.

Selon la logique du système nouveau que nous avons cherché à mettre en lumière, ce traité d'ontologie serait imparfait si nous ne mentionnions, comme conclusion définitive et comme couronnement de l'œuvre, la doctrine révélée, qui est l'origine de tous les principes de méthodologie, d'idéologie et d'ontologie même, qui

forment le sujet de notre ouvrage. Nous devons, ce nous semble, invoquer en terminant le nom de la religion sainte qui est la raison et le lien de notre travail. Si nous nous conformions aux traditions de l'ancienne philosophie, nous devrions nous abstenir d'un pareil soin; bien plus, il serait irrationnel de nous en occuper. Mais cette philosophie avait des prétentions que nous n'avons plus et dont nous espérons avoir démontré la fausseté. Elle croyait que le sujet dont elle s'occupait, logique, ontologie, éthique, était de sa nature invariable; elle croyait qu'elle pouvait fonder une science en quelque sorte absolue, ayant des principes fixes et immuables comme la nature humaine qu'elle avait imaginée; et elle s'attribuait d'être invariable comme l'objet même de ses études. Notre opinion n'est pas la même : selon nous, la philosophie est progressive comme toute œuvre humaine; cette science n'est rien de plus, mais aussi rien de moins qu'une méthode générale destinée à guider l'activité des hommes, et elle change selon le but proposé à cette activité; car la méthode est un moyen créé en vue du but. Or, ce but nous étant donné par la révélation, c'est aussi la révélation qui nous inspire la méthode; et, par suite, un travail philosophique resterait imparfait, s'il n'était complété par l'enseignement du but qui y préside. Ce sont ces réflexions qui nous ont

déterminé à finir notre ontologie par ce paragraphe.

On ne possède point le secret de la philosophie ancienne, si on n'en connaît point l'origine religieuse. Nous avons montré qu'elle avait été instituée au point de vue d'une doctrine d'expiation individuelle, émanée d'une théorie de la chute qui règne encore dans les Indes. Nous avons vu que réalisant, comme entités ontologiques, le principe qu'il y avait divers degrés de déchéance, elle justifiait des différences originelles entre les hommes. Nous avons vu qu'elle faisait dominer le point de vue individuel à un tel degré qu'elle réglait tout, même le système et la théorie des choses sociales, par ce qui est le propre de la vie individuelle, etc. Si l'on eût possédé le secret religieux de cette philosophie, on l'eût abandonné aussitôt qu'on accepta un enseignement religieux nouveau; et cette philosophie ne se serait pas conservée jusqu'à nous, changeant quelquefois de nom, mais jamais de *but*, restant par suite constamment immobilisatrice, et opprimant autant que possible les tendances chrétiennes.

Cette méthode, propre à une société constituée du point de vue de la chute et de l'expiation individuelle, devait disparaître le jour où la doctrine de la rédemption, où le commandement et la loi d'une progression nouvelle, où le christianisme

enfin fut donné au monde, et vint proposer aux hommes l'accomplissement définitif de l'unité humaine par le dévouement.

Le christianisme est la dernière révélation de Dieu aux hommes ; c'est à lui qu'est réservé désormais le gouvernement du monde. On ne peut douter de ses destinées à cet égard, même en ne tenant aucun compte des enseignemens qu'il contient sur ce sujet et qui suffisent à ceux qui sont assez heureux pour y avoir attaché toutes leurs espérances. La science seule suffit pour en donner l'assurance. En effet, le christianisme est lié aux autres révélations par la raison d'une progression certaine. Il n'est pas seulement le plus moderne des enseignemens divins selon l'ordre des dates historiques, il est en outre le plus avancé selon la loi sérielle. Ce dernier fait est tellement aisé à démontrer que nous nous dispenserons de toute citation, laissant à la bienveillance de nos lecteurs le soin de ce facile travail. D'ailleurs toutes les preuves se résument en ces quelques mots : le christianisme finit le règne de la loi d'expiation, et il ouvre celui de la loi de rédemption.

Le christianisme doit, dans la loi du progrès, être étudié d'une manière spéciale, sous le point de vue scientifique, comme le plus complet et le plus parfait modèle de révélation, dont la mémoire nous ait été conservée; car c'est, parmi les

enseignemens divins, le seul que la tradition nous ait intégralement transmis; aujourd'hui nous n'avons rien oublié de ce qu'en avaient pu porter les Apôtres eux-mêmes. C'est donc là qu'il faut aller vérifier ce que nous avons dit plus haut des caractères qui distinguent une révélation de toute invention humaine; c'est là qu'il faut aller apprendre comment une révélation engendre des buts sociaux qui, bien que multipliés et divers, tendent cependant à une fin commune; comment enfin une révélation produit une fécondité immense qui change les sentimens des hommes, leurs langues et jusqu'à leur chair, qui crée un but nouveau et une science nouvelle, et enrichit jusqu'à la vie individuelle elle-même. Le christianisme fut aussi imprévu dans son apparition, et aussi inattendu qu'opposé aux doctrines, aux mœurs et aux usages reçus; et cependant il ne niait pas la loi antique, mais l'accomplissait. Depuis des siècles, le monde social, la religion, la philosophie, la science tournaient dans un cercle toujours le même, sans prévoir qu'on pût en sortir, assurant même que telle était l'éternelle vérité des choses. Le christianisme rompit ce cercle où les destinées humaines semblaient arrêtées à jamais, et il en fit sortir un monde nouveau. L'immensité de ses œuvres est telle qu'il suffit de jeter un coup d'œil sur l'histoire pour en être étonné.

Le Christianisme, en effet, ne vint pas seulement purifier et perfectionner la vie individuelle; il vint de plus apporter une doctrine politique. Cette dernière affirmation surprendra sans doute plusieurs personnes; mais nous l'avons posée avec intention, persuadés que plus elle serait choquante dans les termes, plus elle attirerait l'attention et la réflexion.

On se convaincra, au reste sans peine, de la vérité de cette proposition, si l'on veut bien réfléchir qu'une religion doit gouverner aussi bien les sociétés que les individus. On s'en convaincra encore davantage si l'on veut bien étudier l'origine et les développemens des diverses nations dont nous possédons l'histoire. On verra alors qu'il n'y a point de société qui n'émane directement ou indirectement, c'est-à-dire par voie orthodoxe ou par voie hétérodoxe, d'une formule religieuse. On trouvera que toutes les pratiques sociales, depuis celles qui regardent le pouvoir gouvernant jusqu'à celles qui sont relatives aux choses les plus individuelles, sont toutes déduites de la formule primitive dont il s'agit. Lors même que l'incrédulité a succédé aux croyances religieuses, on reconnaîtra que toute l'économie sociale, toutes les institutions civiles, toutes les tendances enfin que celles-ci ont fondées, subsistent néanmoins encore. En conséquence, on

comprendra qu'une révélation nouvelle doit inévitablement toucher tous les points de l'organisation ancienne, les uns pour les conserver, les autres pour les modifier, les autres pour les supprimer ou les changer, et pour y substituer des choses nouvelles. Ainsi, lorsque le Christianisme apparut au milieu du monde græco-romain, il nia le droit possédé par les pères de dispenser à leurs enfans la vie, la mort ou l'esclavage, en instituant le sacrement du baptême, par lequel les enfans devenaient membres de l'Église ; il nia l'inégalité d'origine, les différences de castes, et toutes les catégories antiques fondées sur la doctrine de l'inégalité dans les déchéances, par ce même sacrement du baptême qui rendait tous les hommes participans des mérites de Jésus-Christ ; il confirma l'égalité entre les hommes, et leur donna à tous la liberté d'acquérir cette grâce dont les anciens avaient fait un privilége, en établissant le sacrement de l'Eucharistie par lequel tous pouvaient devenir participans du corps et du sang de Jésus-Christ ; il rendit à jamais impossible de faire de l'état de péché une condition sociale, en créant le sacrement de la pénitence ; il mit la femme sur le pied de l'égalité avec l'homme en instituant le sacrement du mariage ; il changea la doctrine du pouvoir en substituant, au droit de la naissance et de la force, le droit qui

émane de ce commandement, « que celui, qui voudra être le premier parmi vous, se fasse votre serviteur, » etc., etc. Toutes les institutions civiles, toutes les institutions sociales, et jusqu'au but de l'association humaine elle-même, tout fut changé. Partout il plaça une institution, un précepte, un exemple ou une défense; et il fit en outre mille commandemens inconnus avant lui, qui devaient faire du chrétien un homme complètement nouveau; et de là est sorti une société entièrement différente de la société antique, un esprit actif et fécond qui chaque jour enfante des choses nouvelles.

Voilà pourquoi nous nous croyons autorisés à dire que le Christianisme, considéré au point de vue de l'activité humaine sur la terre, est un commandement politique. C'est une vérité qu'en divers temps on a pu juger utile de ne point exprimer trop haut; la prudence a pu quelquefois conseiller de la tenir sous le silence, peut-être cette précaution a-t-elle épargné quelques dangers et quelques persécutions à nos frères. Mais, aujourd'hui que le monde chrétien est adulte, aujourd'hui qu'il est armé aussi bien pour la défense que pour la victoire, aujourd'hui que dans une partie de l'Europe les hommes sont libres de se choisir une foi politique, il nous semble que le moment est venu de déchirer le voile et de proclamer la grande vérité qui peut seule réunir

tous les cœurs et tous les bras pour la conquête de cette terre tant désirée qui est promise à nos enfans, et sur laquelle ils trouveront la sécurité et la paix.

FIN DE L'ONTOLOGIE.

THEORIE GENERALE

DES FONCTIONS

DU SYSTÈME NERVEUX

OU

DÉMONSTRATION DE LA LOI DE GÉNÉRATION DES PHÉNOMÈNES NERVEUX.

Il est aujourd'hui démontré, en anatomie et en physiologie, que le système nerveux préside à toutes les fonctions de l'économie animale. Il est reconnu que ce système est aussi nécessaire pour l'accomplissement des phénomènes de la digestion, de l'absorption, des sécrétions, de la calorification, de la respiration, de l'hématose, etc., par lesquels s'opère la conservation et l'accroissement du corps humain, qu'il l'est pour l'accomplissement des phénomènes de sensation, d'éducabilité, de locomotion, d'intelligence, etc., qui caractérisent la vie de relation.

D'après ce simple aperçu des fonctions multipliées du système nerveux, on comprend qu'il est composé d'un grand nombre de parties diverses, douées chacune de propriétés différentes. En effet, en certains lieux il agit

seulement comme organe impressionnable, ailleurs comme organe locomoteur; ailleurs encore à la manière d'un agent chimique, etc. Cependant, on considère tous les nerfs comme formant un seul système, non pas seulement parce qu'ils tiennent tous les uns aux autres par des liens de nature nerveuse, mais encore parce qu'ils ont une influence régulatrice du même genre sur les parties auxquelles ils se distribuent, parce qu'ils présentent un aspect physique et des modes de distribution analogues, et enfin parce qu'ils ont une organisation intime similaire.

La science des écoles ne dépasse pas les généralités que nous venons d'indiquer; on se borne à exposer l'anatomie du système et à en démontrer l'influence sur chaque fonction. Pour opérer cette démonstration on n'a pas d'autres moyens que l'observation des cas exceptionnels, c'est-à-dire des cas pathologiques et l'expérience. Ces procédés sont parfaits, sans doute, dans l'intérêt de la probation dont il s'agit; mais ils sont purement analytiques; et ils ne peuvent donner qu'une connaissance semblable à eux-mêmes, c'est-à-dire partielle, fractionnée et par conséquent analytique. La physiologie du système nerveux se trouve donc, dans l'état actuel, composée d'autant de théories particulières, d'autant de séries spéciales de faits qu'il y a d'espèces de fonctions. Mais elle ne possède point de formule représentative de l'unité de système. En d'autres termes, on connaît une multitude de petites successions phénoménales isolées; mais on ne sait rien sur l'ordre général de succession.

Pour parvenir à la connaissance de l'ordre général de succession des phénomènes nerveux, il faudrait étudier ces phénomènes non pas isolément dans des cas particuliers tels qu'en peuvent présenter l'observation pathologique ou l'expérience, mais dans l'ensemble tel qu'il s'offre dans

l'état normal ou de santé. Mais cette étude est impossible tant qu'on n'aura aucune donnée sur l'unité phénoménale représentative de l'unité de système. Comment, en effet, observer quelque chose dont on n'a pas la moindre idée? Or, c'est cette formule représentative de l'unité de système que nous nous proposons de rechercher dans ce Mémoire. Nous voulons trouver dans l'ordre des phénomènes quelque chose d'aussi général que ce que nous possédons quant à l'anatomie; quelque chose de commun à toutes les espèces d'actions nerveuses comme l'est l'organisation intime à toutes les espèces de nerfs; en un mot quelque chose qui nous figure, sous forme d'action, la similitude d'organisation qui caractérise l'instrumentalité dont il s'agit.

Pendant long-temps, le fait de *sentir* a été considéré comme le phénomène caractéristique propre à faire reconnaître toute espèce d'action nerveuse; mais les recherches modernes ont renversé cette opinion. En effet, il y a des milliers d'actions nerveuses qui ne donnent jamais lieu à sensation; rien ne prouve que l'acte nerveux par lequel les contractions musculaires sont déterminées, soit un fait de sensibilité; il n'est pas probable que l'influence excitante ou stupéfiante de certains poisons sur les nerfs soit un effet de cet ordre; il est certain que dans la digestion, l'hématose, etc., les nerfs agissent plutôt à la manière d'agens chimiques qu'à celle d'organes du sentiment. La sensation ne se manifeste qu'à l'occasion des phénomènes qui se passent dans certains nerfs, et encore à condition que l'on en ait conscience. La sensation donc ne peut pas être présentée comme le fait caractéristique auquel on reconnait le phénomène nerveux.

Comme les fonctions et les propriétés du système nerveux sont extrêmement variées, ce n'est pas, selon nous, dans une fonction ou une propriété telle que la sensation,

qu'il faut aller chercher le fait commun représentatif de l'unité de système; mais c'est au contraire dans la manière dont les phénomènes s'engendrent; en d'autres termes, c'est dans la connaissance de la loi de génération des phénomènes de cet ordre, que nous devons rencontrer le moyen de les reconnaitre et de les caractériser. Cette loi seule est susceptible de représenter l'analogie d'organisation que nous révèle l'anatomie. Elle doit être *semblable* partout où l'instrument est le même. La découverte de cette loi sera donc le but définitif de ce travail.

A cette fin, nous étudierons d'abord l'organisation intime propre à toutes les parties du système. Nous examinerons ensuite l'influence, 1° de la circulation ou de la nutrition; 2° de l'activité et du repos; et 3° du siége, sur la production des phénomènes; et nous rédigerons une formule représentative de nos découvertes sur ces diverses questions.

Nous nous servirons, pour opérer ce travail, des matériaux que nos devanciers ont recueillis. Nous ne recourrons nous-mêmes à aucune expérience nouvelle; nous n'en avons nullement besoin. En effet, aujourd'hui, en physiologie ce ne sont point les faits qui manquent, mais c'est la coordination. On peut affirmer que la science est encombrée d'expériences et d'observations de toutes sortes; et si notre systématisation n'est pas parfaitement exacte, on ne pourra pas dire que ce défaut tient, soit à ce qu'elle est prématurée, soit à l'absence de renseignemens suffisans. Car ce n'est pas par pauvreté que pèche la science, mais par redondance. D'ailleurs nous trouvons un grand avantage à nous servir d'expériences que nous n'avons pas créées ou préparées nous-mêmes; car nous sommes certains que nos matériaux sont purs de toute opinion préconçue. Les recherches de nos prédécesseurs ont été faites

hors des préventions qui nous occupent personnellement. En outre, elles furent entreprises dans l'intérêt des hypothèses anciennes que nous voulons remplacer, et par suite elles sont le moins favorables possible à la tentative que nous faisons. Nous diminuerons ainsi, autant qu'il est en nous, les chances d'erreur. Au reste l'histoire nous apprend que dans toutes les systématisations qui ne sont pas restées absolument sans valeur, c'est de cette manière que l'on a procédé.

Obligés d'éviter toute confusion dans l'appellation des phénomènes, nous désignerons par *impressionnabilité* la faculté de recevoir des *impressions* et de les transmettre; c'est-à-dire ce que l'on entend vulgairement par *sensibilité* et par *sensation*. Nous entendrons par *innervation* l'action des nerfs sur des tissus d'une nature non nerveuse telle que celle qui produit les contractions musculaires, telle que celle qui s'exerce sur des artères, sur le sang, etc. Enfin nous avons créé le mot de *névrosité* pour exprimer la capacité de produire les phénomènes d'impressionnabilité et d'innervation.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ORGANISATION INTIME DU SYSTÈME NERVEUX.

—

Cuvier regarde le système nerveux comme un vaste réseau embrassant tout l'animal ayant des centres multiples et des cordons de communication. M. de Blainville considère le système nerveux comme divisé en autant de parties qu'il y a de grandes fonctions et le définit des amas ou ganglions et des filets, les uns sortans, et allant dans l'organe qu'ils doivent animer, ce qui forme la vie particulière ; les autres rentrans et se terminant tous à une masse centrale, ce qui établit la vie générale, les sympathies et les rapports (1).

Dans l'homme le système nerveux se compose d'une centralité supérieure ou encéphalique (cerveau, cervelet, moelle allongée), d'une seconde centralité ou centralité rachidienne (moelle épinière), de ganglions, de plexus, de cordons de communication et de cordons de distribution. Tous ces systèmes d'organes ont des fonctions différentes ; chacun d'eux offre même une apparence qui sert à les distinguer au premier coup d'œil ; mais cette différence n'est point réelle comme celle des fonctions ; elle résulte uniquement de la nature des enveloppes et de la disposition de la substance nerveuse qui, dans l'encéphale, est accumulée en une seule masse ; qui, dans le rachis, constitue

(1) Béclard, *Anatomie générale.*

une masse allongée; qui, dans les ganglions, présente l'aspect de petits corps glanduleux; qui, dans les plexus, s'entrelace comme une trame, et s'allonge dans les cordons. Quant aux enveloppes, elles diffèrent: les cordons, les plexus, les ganglions sont contenus dans un névrilème assez dense, qui le plus souvent pénètre dans l'intérieur et y forme plusieurs divisions, en sorte qu'un cordon nerveux tranché dans le sens du diamètre, présente assez bien l'aspect d'un jonc qui serait coupé de la même manière. Au contraire dans les masses, telles que l'encéphale et la moelle épinière, on ne trouve de membranes apparentes qu'à la surface. Mais sauf ces différences dans les enveloppes, la structure intime des nerfs est partout parfaitement identique. Nous allons exposer les résultats des meilleurs travaux faits sur ce dernier sujet.

En premier lieu, on a reconnu que la substance nerveuse était uniformément composée de filets aussi bien dans la moelle et dans l'encéphale que dans les ganglions et dans les cordons. Seulement dans la moelle et l'encéphale, ces filets sont tellement tenus et tellement serrés, qu'il faut une grande attention, ou avoir préalablement employé un procédé de durcissement, pour les apercevoir à l'œil nu. Au premier coup d'œil on ne croit voir qu'une masse homogène, de couleur tantôt blanche tantôt grise. Dans les ganglions, ces filets sont enroulés les uns sur les autres; dans les cordons, ils sont longitudinaux. Chaque cordon en contient un grand nombre qui sont divisés en divers groupes séparés par des intersections névrilématiques. N'oublions pas ce fait que dans les cordons de distribution on remarque que le nombre des filets augmente en général au fur et à mesure que ceux-ci s'éloignent de leurs centres nerveux et s'approchent de leur terminaison, soit dans les muscles soit dans d'autres organes.

En 1717, Leeuwenhoeck, l'un des plus habiles micrographes du dix-huitième siècle, annonça que les filets nerveux étaient composés de filamens creux ou canaliculés contenant des globules ; il évalua le nombre des canaux ou filamens contenus dans un filet de la grosseur d'un cheveu, et en fixa le nombre à mille. En 1825, Bogros, sur l'observation que les nerfs des mollusques étaient si évidemment canaliculés que le fait était presque reconnaissable à l'œil nu, essaya d'injecter les nerfs avec du mercure. Sa tentative réussit ; et il adressa sur ce sujet un Mémoire à l'Académie. Il semblait résulter de cette expérience que chaque filament nerveux formait un canal continu ouvert dans tout son trajet comme une artère. Ce fut, en effet, ce que conclut Bogros. MM. Breschet et Raspail répétèrent ses expériences. Voici quelle fut le résultat de leurs observations. « En plaçant, sur le porte-objet du microscope, une lanière longitudinale d'un tronc nerveux, il est facile de voir que ce tronc consiste en cylindres d'un cinquantième environ de millimètre de diamètre, agglutinés les uns à côté des autres, de manière à ne pouvoir être séparés sans déchirement. Chacun de ces cylindres a, dans son intérieur, des cellules arrondies, isolées, que l'on nomme ordinairement globules, et dont le diamètre et la forme varient à l'infini. Ces globules sont probablement remplis de la substance qu'on voit sortir du cylindre, soit qu'on le presse, soit qu'on le déchire, c'est-à-dire d'une huile fluide à la température ordinaire et dont les gouttelettes surnagent sur l'eau, à la manière des véritables huiles, le tout mêlé à une substance pulpeuse (1). » Enfin MM. Breschet et Raspail constatèrent que dans les nerfs injectés à la manière de Bogros, et que l'on faisait ensuite

(1) Répertoire d'anatomie, t. 2.

sécher, on voyait dans l'intérieur du canal une multitude de petites membranes, adhérentes aux parois par un de leurs côtés, et libres de l'autre, ressemblant en un mot à des restes de membranes qui auraient clos le canal de distance en distance avant d'être rompues par la violence de l'injection. Il y a, selon nous, à conclure de là que le filament nerveux est un canal non continu, c'est-à-dire, interrompu de distance en distance par des intersections ou des diaphragmes membraneux. Quelques années après, Ehrenberg faisait des découvertes analogues. Non seulement il reconnut, à l'aide du microscope, que tout le système nerveux était composé de fibres longitudinales et canaliculées; mais il crut voir que ces tubes se divisaient en deux ordres, les uns rectilignes, conservant le même diamètre dans toute la longueur, et les autres renflés de distance en distance et qu'il appelle articulés. Les premiers, assure-t-il, se distribuent aux muscles, et les seconds servent aux impressions; les premiers, toujours selon lui, contiendraient un fluide semé de globules; et les seconds un fluide transparent et homogène (1). M. Langenbeck a établi à peu près les mêmes faits. Ce micrographe ayant placé de la substance cérébrale entre deux lames de verre, y a trouvé des fibres pourvues d'élargissement. D'après la grosseur des fibres et le mode des élargissemens, il a distingué ces fibres en fibres noueuses ou en tubes variqueux. Les fibres noueuses sont des filamens ténus qui unissent entr'eux des globules comme des grains d'un chapelet; les tubes articulés sont des fibres creuses présentant de distance en distance des renflemens

(1) Observations sur la structure microscopique, jusqu'à présent inconnue, du système nerveux. Berlin 1836 (*en allemand*). — Leuret. Anatomie comparée.

vésiculaires. M. Langenbeck doute si les fibres noueuses sont canaliculées; mais il regarde comme démontré que les fibres articulées sont canaliculées et contiennent une matière particulière sur la nature de laquelle son opinion n'est pas encore arrêtée. Il a vu, dit-il, qu'ayant comprimé entre deux lames de verre une portion de substance cérébrale prise aux cuisses du cerveau de la carpe commune, il s'est écoulé, des tubes articulés composant cette substance, une matière gélatineuse très limpide; mais qu'ayant répété cette expérience sur l'homme, le bœuf et d'autres animaux, il n'a pu apercevoir rien de semblable. Les fibres variqueuses sont les mêmes pour M. Langenbeck et pour M. Ehrenberg; les fibres noueuses dont M. Langenbeck seul a parlé, sont très variables entre elles; les intervalles qui séparent les nodosités sont inégaux; les nodosités ou globules diffèrent pour la forme et le volume, etc. (1). M. Leuret a répété les expériences des deux auteurs allemands dont il vient d'être question. Il a constaté que l'apparence noueuse ou articulée des fibres, tenait à la compression et à l'écrasement qu'on y produisait en serrant les deux lames de verre entre lesquelles on les plaçait; il a produit cet effet à volonté. Il admet d'ailleurs avec M. Ehrenberg que les fibres nerveuses sont canaliculées; mais il a trouvé que le fluide, qui y est contenu, est le même, quelle que soit l'espèce de fibre examinée, c'est-à-dire en même temps dense et transparent. Seulement il a remarqué que ce fluide présentait un aspect différent selon les classes d'animaux où on l'observait. Chez les invertébrés il est séreux et contient des globules; chez les vertébrés c'est une substance homogène, blanche; chez les

(1) De Retinâ observationes. Gœtting., 1836. — Leuret, Anatomie comparée.

poissons elle a l'apparence de l'huile. M. Leuret a vu, dans les vertébrés, comme la plupart des observateurs avant lui, des vaisseaux sanguins appliqués sur les parois des filamens et les côtoyant latéralement, mais sans présenter aucune ouverture directe qui les fît communiquer avec l'intérieur des tubes (1).

Des observations qui précèdent il résulte que la substance nerveuse est formée de canaux ou de tubes extrêmement déliés. Il en résulte encore que ces tubes sont, à des distances inégales, coupés par des intersections membraneuses ou des diaphragmes; en sorte qu'un filament figure une suite de petits tubes fermés aux deux extrémités, placés bout à bout, et unis sans interruption, de manière que la membrane, qui ferme l'extrémité inférieure du premier tube, clot l'extrémité supérieure du second, et ainsi de suite. Cette deuxième conclusion nous paraît ressortir directement de l'observation de MM. Breschet et Raspail sur les débris de membranes que l'injection laisse, après elle, dans les canaux nerveux. Il nous paraît que les globules, en grains de chapelet, de M. Langenbeck, ne sont autre chose que les cellules tubulées dont nous parlons. Enfin, de ce que la compression, entre deux lames de verre, a pour effet, comme l'a observé M. Leuret, de causer des élargissemens et des ruptures dans les parois des canaux, il s'en suit que le liquide, contenu dans ces canaux, éprouve quelque obstacle dans le sens de la longueur des tubes, sans quoi il sortirait par l'extrémité des canaux et n'en briserait pas les parois. Il y a une troisième conclusion à tirer des observations citées et qui n'est pas moins importante que les deux précédentes : c'est que ces tubes tantôt

(1) Anatomie comparée du système nerveux, par F. Leuret. Paris. [illegible].

contiennent un fluide (de nature variée, selon les animaux dont on examine l'appareil nerveux) et tantôt n'en contiennent pas. M. Leuret a remarqué même qu'un filet pouvait, en même temps, être vide dans certaines parties et plein dans certaines autres (1). Nous verrons plus tard que ces faits sont en parfait accord avec ce qui nous sera révélé par l'étude physiologique des phénomènes nerveux.

En supposant, cependant, que nous n'ayons point d'autres connaissances sur le système nerveux que les indications qui nous sont données par l'étude de la structure intime des filamens, que devrions-nous en induire? On pourrait, ce nous semble, raisonnablement en conclure que les actions nerveuses s'opèrent par un mouvement dans le fluide; mais ce fluide étant, de *distance en distance*, en quelque sorte clos entre deux diaphragmes, nous devrions croire que le fluide pénètre, à travers les intersections membraneuses, par voie d'endosmose et d'exosmose, de telle sorte que chaque intersection peut, par l'effet du mouvement dont il s'agit, soit se vider, soit s'emplir, soit finir par contenir un liquide d'une nature toute différente de celui qu'elle contenait d'abord. On pourrait de plus induire que toutes les fois qu'une cellule est vide, elle devient impropre à produire aucun phénomène nerveux; car le point, où manque le fluide, doit avoir, sur la transmission du phénomène, la même influence que la section même du nerf. Enfin, pour achever la série des déductions qui ressortent de la considération de l'organisation intime, il y aurait à remarquer que ce fluide est nécessairement sécrété dans les tubes et que, puisqu'il en peut sortir, dans l'état de vie, comme on l'a observé, il est également absorbé; en sorte que, le moyen

(1) Leuret, ouvrage cité, t. 1er, p. 197.

de toutes les sécrétions et de toutes les absorptions étant les vaisseaux sanguins, artériels et veineux, la production comme l'absorption de ce fluide serait sous l'influence de la circulation.

Voilà quelles sont les conclusions à tirer des connaissances que donnent l'étude de la structure intime des nerfs. Elles sont certainement très rationnelles et plus légitimes que beaucoup d'autres du même genre que l'on enseigne, sans contestation, en physiologie. Au reste, ces conclusions se trouvent en conformité parfaite avec ce que va nous apprendre la simple étude des phénomènes. Il y a plus, lorsque nous avons pour la première fois, en 1823-24 (1), émis les idées que nous allons exposer dans les chapitres suivans, nous ne savions absolument rien de tout ce que nous venons de dire ; nous étions dans la même ignorance, lorsqu'en 1828 nous publiâmes, dans le Journal des Progrès, le Mémoire dont sont littéralement extraits les chapitres suivans et la formule qui les termine. En effet, la plupart des travaux que nous avons cités ont été faits postérieurement à notre publication ; et, au moment où nous écrivions, la doctrine généralement reçue dans la science était, que les nerfs étaient composés d'une enveloppe et d'une pulpe médullaire continue. Loin donc d'avoir déduit nos données physiologiques de l'anatomie, nous avions, au contraire, conclu de nos idées physiologiques, à une anatomie telle que nous venons de l'exposer. Or, nous ne connaissons pas de plus grande preuve en faveur de la vérité, que de voir deux ordres de faits et de travaux concourir, à l'insu les uns des autres, à une même conclusion.

(1) Dans le *Journal général de Médecine.*

CHAPITRE II.

INFLUENCE DE LA CIRCULATION ARTÉRIELLE SUR LA PRODUCTION DES PHÉNOMÈNES DE NÉVROSITÉ.

Nous nous proposons de démontrer dans ce paragraphe, 1° que la névrosité, ou capacité de produire des phénomènes nerveux, est en rapport avec l'intensité de la circulation (1); 2° que cette capacité subsiste encore un certain temps dans la pulpe médullaire après que toute circulation a cessé.

L'anatomie nous apprend que les nerfs sont composés de deux tissus différens, savoir, la pulpe médullaire et le tissu cellulaire (névrilème ou pie-mère) qui l'embrasse, et forme des gaînes aussi nombreuses et de formes aussi variées que le sont les divisions de la première.

Suivant une expérience maintes fois répétée, le névrilème est insensible et sans influence sur les mouvemens. Suivant Haller, la pie-mère n'est pas non plus sensible. Il n'en est pas de même de la pulpe qu'ils contiennent. Ainsi, lorsqu'on touche un cordon nerveux, aucun cri, aucun mouvement n'annonce que l'animal souffre; si au contraire on pique ce cordon, ou si on le pince de manière à blesser la pulpe, la douleur ou les convulsions

(1) Il faut remarquer que ce que nous désignons ici par le mot de *névrosité*, est ce que les anatomistes, cités précédemment, appellent du nom de fluide.

sont très vives. Les expérimentateurs et les chirurgiens reproduisent tous les jours quelques uns de ces faits. Dans une opération on peut promener la main ou l'éponge sur les lambeaux ; on peut même saisir, avec la pince à disséquer, une artère et le nerf qui l'accompagne toujours, sans que le malade se plaigne ; mais serre-t-on une ligature appliquée sur cette artère, l'opéré éprouve une douleur assez vive pour que des cris lui échappent, même lorsqu'il a montré le plus grand calme dans le cours des manœuvres préliminaires.

Le tissu cellulaire qui forme la pie-mère et le névrilème, est la base de sustentation de nombreux vaisseaux artériels et veineux, dont les dernières divisions paraissent s'étendre dans la pulpe elle-même, soit qu'elles s'y plongent réellement, soit qu'elles accompagnent des intersections névrilématiques inapercevables. Les phénomènes de la circulation capillaire dans le névrilème et dans la pie-mère, sont absolument semblables à ceux qui se remarquent dans toutes les autres parties de l'économie. Les phénomènes pathologiques observés au microscope n'y offrent pas non plus de différences. Ainsi, en général, le tissu cellulaire qui se répand dans les centres et les cordons nerveux, paraît être la base de nutrition de la pulpe elle-même. Cette conclusion est confirmée par l'observation de ce qui se passe dans la cicatrisation et la formation des nerfs. Lorsqu'un cordon a été divisé, l'union des deux bouts séparés commence toujours par une nouvelle production de névrilème (1). Ce n'est que quelque temps après qu'on aperçoit des filets nerveux médullaires dans le point cicatrisé. De même, dans le développement du fœtus, la pie-mère se montre, sous forme de poche, quel-

(1) Voyez *Journal des progrès*, t. 4, p. 268.

que temps avant les premières apparences de substance nerveuse proprement dite (1).

Nous allons rappeler ici quelques phénomènes de la circulation capillaire, dont la connaissance est nécessaire à la suite de ce paragraphe. On sait que, lorsque par la mort d'un animal, ou par suite de l'arrachement du cœur, le sang est arrêté dans les petits vaisseaux, il suffit de faire une saignée à une des petites veines de la partie soumise à l'observation, pour que le mouvement recommence dans ce liquide avec des directions très variées. Haller a observé que ce mouvement local et indépendant du cœur pouvait durer depuis vingt jusqu'à trente-six minutes (2). Dans les animaux à sang froid, le mouvement du sang se prolonge, pour le moins, au-delà de quarante minutes, même sans aucune provocation. Certains agens irritans produisent le même effet que la saignée (3). Dans les animaux vivans et qui n'ont été soumis à aucune vivisection préalable, la saignée a pour effet d'activer considérablement la circulation capillaire. Ce résultat observé au microscope se reconnaît dans les gros vaisseaux; la pratique nous en offre tous les jours des exemples. On a observé généralement que le premier effet un peu durable des saignées, surtout locales, était l'augmentation de fréquence du pouls. Mais revenons au sujet spécial de ce paragraphe.

Les expériences, que nous allons citer, démontrent que la soustraction du sang artériel, dans une partie de l'éco-

(1) Tiedemann, *Anatomie du cerveau.*

(2) Haller, *Mémoires sur les effets de la saignée et sur le mouvement du cœur.*

(3) Voyez *Journal des progrès*, t. 3 et 8, les *Mémoires* de Leuret et Kaltenbrunner.

nomie, est suivie, peu de temps après, de la disparition du sentiment et du mouvement. Elles sont la plupart extraites d'anciens auteurs : nous les citerons textuellement.

Le premier qui se livra à ce genre d'expérimentation paraît avoir été Swammerdam ; le plus ordinairement on attribue la priorité à Stenon. Elle fut en effet répétée un grand nombre de fois à Florence, puis enfin dans toute l'Europe.

1. « Lorsqu'on lie l'aorte descendante dans un animal vivant, dit Bohn (1), le mouvement cesse dans les parties postérieures. Toutes les fois que j'ai fait cette expérience elle m'a réussi ; en voici les circonstances : pendant quelque temps après la ligature, l'animal se sert également bien de ses pattes postérieures et antérieures, même pour courir. Cela dure environ un demi-quart d'heure ; mais petit à petit les forces faiblissent dans le train de derrière, les pattes postérieures tremblent et enfin cessent de se mouvoir ; l'animal se traîne par le seul effort de ses pattes antérieures. Si, alors, on enlève la ligature, on voit successivement les forces se rétablir dans le train de derrière à l'état où elles étaient auparavant. Cette résurrection a lieu à peu près dans le même temps, et suit, d'un manière inverse, les mêmes périodes que l'on observe lors de la disparition du mouvement. »

2. « Si, après avoir ouvert le ventre d'un chien, dit Vieussens (2), on applique une ligature fortement serrée sur l'aorte descendante, aussitôt les parties situées au dessous du diaphragme, *par suite de la cessation de chaleur vitale,* sont frappées de paralysie. Lorsqu'on retire la ligature, et après qu'on a rendu ainsi la circulation libre, ces

(1) Bohn, *circulus anat. phys.*, 1686.
(2) *Neurol. g.*

mêmes parties recouvrent le sentiment et le mouvement. »

Nous rapportons cette expérience précisément parce que c'est celle qui est la moins favorable à une partie des conclusions que nous présenterons plus bas. Nous ferons remarquer en effet que Vieussens fut probablement distrait pendant le cours de l'expérience ou y procéda très lentement; car les termes dans lesquels il la rapporte sembleraient annoncer que la paralysie a lieu brusquement, tandis que presque tous les autres physiologistes la disent successive. Ce fait même de la lente disparition de la sensibilité dans des parties qui semblaient mortes d'ailleurs, les embarrassait beaucoup.

3. « Quand on lie l'aorte dans le bas-ventre, dit Haller (1), elle se gonfle et bat au-dessus *de la ligature; elle* se vide au-dessous, et quand on la perce dans cet endroit, elle ne donne point de sang; l'animal, comme Stenon l'a déjà vu, *perd le mouvement des jambes*, ne se soutient plus sur ses pieds, et ne les remue plus que comme s'il tirait un corps étranger. J'ai observé quelquefois des convulsions dans ces parties.

« J'ai réitéré, et je rapporte ici cette expérience, parce qu'elle avait été révoquée en doute..... Elle ne réussit pas dans les grenouilles, et quoiqu'on leur ait lié ou coupé l'aorte, elles peuvent également sauter et fuir. » Nous verrons plus tard comment s'expliquent les phénomènes rapportés dans ce second paragraphe de la citation, et qui paraissent contraires au contenu du premier.

Expérience sur un chat (2). Je liai l'aorte au-dessous des reins; elle se gonfla au-dessus de la ligature, y battit avec viol nce, et devint petite et plate sous la ligature.

(1) *Mémoires sur le mouvement du sang*. Lausanne 1756.

(2) Haller, *Mém. sur les globules du sang*, exp. 52.

L'animal perdit l'usage des jambes et ne put plus se soutenir. Il attirait les jambes avec une espèce de convulsion, apparemment par le moyen du psoas et de l'iliaque interne. Le battement des artères du mésentère, celui de ses branches et de plus petites artères capillaires, parurent avec évidence, parce que leur source se trouva au-dessus de la ligature. J'ouvris ensuite la poitrine et j'y liai encore une fois l'aorte. L'animal devint étonné, il perdit le sentiment pendant que le cœur battait avec violence. Ouverte au-delà de la ligature, elle ne fournit pas de sang. »

4. « J'ai saisi le plus promptement que j'ai pu, dit Lorry (1), dans un chien vif et d'une taille médiocre, l'aorte au-dessus des iliaques ; je l'ai serrée avec un double fil, de façon qu'il ne pût plus y avoir de communication entre les parties supérieures et les inférieures : l'animal a fait encore quelques mouvemens, mais ils n'ont pas subsisté, et, comme l'a fort bien décrit M. Kau (Boerhaave), ces extrémités se sont retirées. J'ai disséqué la peau, et l'animal a encore donné quelques signes de douleur, mais faibles et légers, et point du tout comparables à ceux qui s'excitent ordinairement dans ces animaux. J'ai découvert un muscle, et je l'ai irrité ; alors il s'est excité dans ce muscle, que le défaut de sang faisait blanchir, une vive contraction pareille à celle qui s'y excite ordinairement quand on jette dessus un irritant. J'ai piqué le tendon, et l'animal a paru, par les efforts qu'il faisait dans les extrémités supérieures, sentir un peu la piqûre ; mais la propriété de se contracter (*la contractilité*) subsista bien plus évidemment et sans aucune diminution, pendant plus d'une demi-heure que dura l'expérience. »

(1) *Journ. de médecine*, ann. 1757, p. 18.

5. Bartholin (1) liait l'artère et la veine crurale sur un chien vivant, en ayant soin de ne point blesser les nerfs; ensuite il faisait à chacun de ces vaisseaux une ouverture au-dessous de la ligature, et laissait écouler tout le sang; puis il injectait par l'artère de l'eau tiède pour enlever les derniers restes du liquide sanguin, jusqu'à ce que l'eau qui sortait par la veine ne fût plus du tout colorée. Dans les premiers temps de cette expérience et tant que l'eau sortant de la veine restait sanguinolente, on observait des mouvemens; mais lorsqu'enfin l'eau sortait pure, le mouvement et le sentiment disparaissaient (2).

Cette expérience fut plusieurs fois répétée (3). On re-

(1) *De Nerv. usu.*

(2) Weinhold mit à nu le nerf trachéal d'un lapin, et il observa qu'après avoir fait produire vingt ou trente contractions rapides des membres par le moyen d'une pile galvanique, le nerf diminuait de volume, perdait sa forme cylindrique et finissait par se réduire en un simple tube blanc et comprimé. Cette perte de substance de la moelle des nerfs fut, dans l'espace de vingt à vingt-cinq minutes, réparée par l'augmentation des battemens du cœur, coïncidant avec les contractions violentes des muscles; de manière que le nerf, au bout d'un certain temps, avait repris sa forme cylindrique. Quand, au contraire, on avait extirpé le cœur, et que la réparation de la perte de substance nerveuse ne pouvait s'effectuer par le moyen de la circulation, le nerf vide ne reprenait pas sa forme primitive. Weinhold a observé la même perte de substance dans la portion de moelle épinière d'où partaient les nerfs des membres antérieurs, lorsqu'il faisait contracter les muscles de ces membres au moyen de l'action violente et continue de la pile appliquée sur leurs nerfs. Pendant l'action du nerf, non seulement la masse de la substance nerveuse diminuait, mais même sa consistance. Quand il coupait un nerf en travers, et qu'il l'irritait long-temps par le moyen du galvanisme, il observait que la moelle nerveuse se ramollissait de plus en plus et finissait par distiller, goutte à goutte, de l'extrémité du tronc coupé. (*Journal des Progrès*, tom. 10, p. 282.)

(3) *Prælectiones academ.*, t. 2, in-4°, p. 588.

marqua toujours que la paralysie en était la suite. Il est fâcheux qu'on n'ait pas noté la durée nécessairement assez longue de cette expérience, de manière à faire voir combien de temps la névrosité persistait. Au reste, cette expérience prouve, surabondamment d'ailleurs, que le sang a sur la névrosité une action autre que celle qu'on pourrait tirer de sa qualité de *liquide chaud*. Elle montre qu'il est, sous le rapport de cette *névrosité*, un véritable agent de nutrition.

Ces expériences, dont nous pourrions grossir le nombre si nous en avions la place, prouvent évidemment que la névrosité peut s'éteindre complètement dans les nerfs, sans autre cause que l'absence de la circulation, et sans la moindre lésion de tissu, puisqu'elle peut ensuite s'y rétablir parfaitement. Ces faits nous montrent encore que les phénomènes de névrosité disparaissent toujours plus ou moins long-temps après que le sang a cessé lui-même de circuler dans les parties situées au-dessous de la ligature. Quelques unes des observations recueillies par Legallois, cet expérimentateur si précis et si habile, confirment surabondamment ces premières. Quoique son but ne fût nullement celui qui nous anime ici, il a été si exact dans ses recherches, qu'il semble les avoir faites dans l'intérêt d'un travail analogue au nôtre. Ce physiologiste a plusieurs fois opéré la mort partielle du train de derrière d'un animal. Il fit cette expérience devant des commissaires nommés par l'Institut, en liant l'aorte au-dessous du tronc céliaque sur un lapin âgé de douze jours. Au bout de douze minutes le mouvement et la sensibilité disparurent dans les parties postérieures de l'animal. Alors on enleva la ligature, et la vie se rétablit peu à peu, à peu près dans le même temps qu'elle avait mis à disparaître. D'autres observations de Legallois sont relatives à la durée de la

névrosité chez les lapins, soit dans la tête après la décapitation, soit dans toutes les parties du corps après l'arrachement du cœur; il en a dressé des tables comparatives dont il résulte que la névrosité subsiste d'autant plus long-temps que l'animal est plus jeune, et se conserve dans la tête environ pendant une durée double de celle de tout le reste du corps (1).

La pathologie nous présente de fréquentes occasions d'observer l'influence de la circulation sur la névrosité. Il est fâcheux que presque toutes les observations recueillies dans cet ordre de faits soient plus ou moins incomplètes. Je veux parler surtout des cas de ligatures d'artères affectées d'anévrysme. On s'est presque toujours borné à remarquer d'une manière vague la diminution de sensibilité, de motilité et de chaleur, *mais sans préciser le* rapport de ces phénomènes entre eux et les diverses circonstances de disparition, ainsi que celles du rétablissement. Cependant nous espérons pouvoir établir en gros ces périodes; mais nous allons auparavant rapporter l'analyse de quelques faits, moins incomplets que les autres, que nous puiserons dans la chirurgie anglaise.

6. Le 1er novembre 1805, A. Cooper fit la ligature de l'artère carotide *du côté droit* pour une tumeur anévrysmatique très grosse. Les pulsations de la tumeur cessèrent aussitôt, et l'action nerveuse ne parut interrompue dans aucune partie du corps. Le huitième jour, on remarqua une paralysie *de la jambe et du bras gauche*. Le 12, la paralysie du bras avait presque disparu. Le 17, la tumeur anévrysmale était enflammée et douloureuse; il s'écoulait de la plaie une sérosité sanieuse; déglutition difficile; pouls, quatre-vingt-dix pulsations; le bras gauche était

(1) *Œuvres de Legallois*, Paris 1824, t. 1, p. 92, 95.

redevenu faible. Le 21, la malade mourut. Il ne paraît pas que le cerveau ait été ouvert. On reconnut seulement par l'autopsie que la mort avait été causée par l'inflammation du sac anévrysmatique, qui s'était étendue jusqu'au larynx, au pharynx, etc. Cette observation nous offre une paralysie du côté gauche, paraissant au bout de sept à huit jours sous l'influence de la diminution de la circulation dans l'hémisphère droit du cerveau. La disparition de cette paralysie semble annoncer que la circulation se rétablissait par les branches anastomotiques.

7. La seconde observation que nous allons citer est celle de la ligature de l'aorte opérée par A. Cooper le 9 avril 1817. La tumeur anévrysmale siégeait dans l'aine *gauche* et comprenait l'iliaque interne. La ligature fut appliquée et serrée sur l'aorte environ à trois quarts de pouce au dessus de sa bifurcation. Pendant l'opération, il y eut éjection involontaire des matières fécales, et le pouls, pendant l'heure qui suivit, donnait cent quarante pulsations par minute. Une potion opiacée fut donnée, et le passage involontaire des matières fécales cessa. La sensibilité de la jambe droite était très imparfaite. Dans la nuit les extrémités inférieures, qui étaient restées froides pendant quelque temps après l'opération, commencèrent à regagner leur chaleur, quoique la sensibilité fût peu développée. Le lendemain matin, à huit heures, la sensibilité des extrémités inférieures était encore imparfaite ; mais le membre droit était plus chaud que l'autre, et il commençait à recouvrer sa sensibilité. A midi, la température du membre droit était à 34° c. ; celle du membre gauche, siége de l'anévrysme, était à 27° c. A trois heures, la température du premier était à 36° et celle du second à 26° et demi. Alors survinrent des vomissemens, des douleurs dans l'abdomen et les reins, l'écoulement invo-

lontaire des urines et des matières fécales, des sueurs froides. Le lendemain, à huit heures, le membre affecté était livide et froid; la jambe droite était chaude. Le malade mourut vers les deux heures. A l'autopsie, nulle trace de péritonite ou d'entérite. On n'attribua la mort qu'au défaut de circulation dans le membre affecté d'anévrysme, qui ne recouvra jamais ni sa chaleur naturelle, *ni aucun degré de sensibilité.*

Nous n'avons omis dans cette observation aucune des circonstances qui peuvent se rapporter au sujet de ce mémoire, et l'on voit combien elles ont été inexactement recueillies. Cependant on peut y voir que le premier phénomène marquant qui suivit la ligature fut l'anéantissement de la sensibilité *dans* le membre sain. *Il* est très probable que le côté malade offrait déjà une notable diminution de cette fonction avant l'opération; c'est ce qui arrive le plus ordinairement dans les cas pareils. On voit encore dans cette observation d'abord la sensibilité persister plus long-temps que la chaleur, dernier signe de circulation: la première disparaît enfin; mais bientôt la chaleur reparaît, annonçant que la circulation recommence, et à cette apparition succède le retour de la sensibilité.

On a à regretter encore dans ce fait qu'il n'y soit question de rien de relatif au mouvement. Il est très probable qu'il offrit les mêmes phénomènes que la sensibilité; car d'autres observations analogues nous apprennent que la paralysie du mouvement suit, dans ce cas, toutes les périodes de celle de l'impressionnabilité.

En général, les phénomènes de névrosité qui succèdent à la ligature des artères principales des membres, lorsque les collatérales ou les anastomoses sont peu développées, ressemblent beaucoup à ceux qu'on remarque dans les

membres des agonisans. Ainsi, immédiatement après que la ligature est serrée, la chaleur du membre semble quelquefois augmenter; quelquefois seulement elle paraît se maintenir au même degré: mais elle offre ordinairement au toucher le caractère de la chaleur propre aux corps bruts; il en fut ainsi, au moins dans les cas que nous avons examinés. Pendant ce premier espace de temps, la sensibilité paraît s'accroître, ou quelquefois seulement se maintenir. A cette première période en succède une seconde, pendant laquelle le membre est froid. Quoique la température du membre soit alors semblable à celle du milieu environnant, cependant l'impressionnabilité se conserve encore quelque temps; mais elle disparaît enfin. Vient, en troisième lieu, le rétablissement de la circulation. La chaleur, qu'on peut en considérer comme le signe principal, s'est déjà fait sentir pendant assez long-temps, et élevée à un degré qui approche de celui ordinaire, lorsqu'on voit reparaître les phénomènes de névrosité. L'histoire que nous venons de tracer des rapports de l'impressionnabilité avec la circulation, dans chacune des périodes indiquées, est également exacte à l'égard de la capacité de mouvement. Seulement ceux-ci sont plus difficiles à observer, parce que la plaie causée par l'opération les rend plus ou moins douloureux; cependant quelquefois on remarque quelques petites convulsions. Telles sont les remarques que nous avons faites sur les malades opérés d'anévrysmes siégeant sur une artère principale. Sur cinq ou six cas, on n'en trouve guère qu'un où l'on puisse les faire, parce que ordinairement les branches collatérales ou les anastomoses sont déjà très développées, au moment de la ligature, par suite de l'embarras que l'anévrysme lui même apportait dans la circulation du tronc où il avait son siége. Dans l'agonie, les phénomènes sont inverses. Nous avons eu

l'occasion de les voir plusieurs fois. Nous avons observé dernièrement, entre autres, une malade chez laquelle le pouls depuis long-temps ne se faisait plus sentir dans la radiale et la cubitale, et même dans la brachiale. Pendant la durée de la diminution des pulsations radiales et cubitales, la chaleur de la main prit le caractère de la chaleur des corps bruts indiquée plus haut; elle se conserva ainsi encore quelque temps après que les artères ne battaient plus. Enfin, lorsque la brachiale ne se faisait plus sentir, et que l'avant-bras et la main étaient froids, la malade se servait encore parfaitement de ses doigts et les faisait obéir à sa volonté : cela dura environ dix minutes; au bout de ce temps, ils restèrent immobiles et définitivement paralysés. Ils commencèrent à se contracter.

Si nous rapportons aux faits que nous venons d'exposer les connaissances sur la circulation que nous avons rappelées au commencement de ce chapitre, nous reconnaîtrons facilement le lien qui unit les phénomènes, qui ont lieu après la ligature d'une artère et pendant l'agonie, à ceux qui se passent dans les vaisseaux sanguins eux-mêmes. Lorsque la circulation artérielle est interrompue, celle des veines continue encore quelque temps. Il résulte de là un effet semblable à celui de la saignée; la circulation capillaire est activée; à cet accroissement correspond souvent une augmentation de température et toujours un accroissement de névrosité. Chez les animaux à sang froid, et chez les jeunes mammifères, où le système capillaire est très développé, lorsque le cœur est arraché, la circulation capillaire continue encore assez long-temps, plus de quarante minutes, par exemple, chez les grenouilles. Avec ces faits co-existent la conservation du mouvement régulier et de l'impressionnabilité de tous les sens, qui peut se prolonger bien au-delà d'une demi-heure chez les

derniers. Cela nous explique, en partie, pourquoi on a dit que la ligature de l'aorte ne produisait pas, chez eux, les mêmes effets que chez les animaux supérieurs ou plus âgés. L'abondance et la grandeur des anastomoses nous expliquent l'autre partie du fait.

Cependant il est certain aussi, d'après les faits que nous avons cités, que la névrosité subsiste encore assez longtemps après que cette circulation capillaire a cessé; il est évident, en outre, qu'une fois disparue elle ne renaît qu'après que cette circulation a duré un certain temps. (*Voyez* les expériences 1, 4, 6, et surtout celles de Legallois.)

Il nous reste à examiner un autre ordre de faits pathologiques que nous pourrions négliger, ainsi que nous le ferons pour plusieurs autres : ce sont ceux qui, en montrant comment d'un accroissement partiel de circulations résulte une névrosité locale plus intense, font voir aussi que l'activité nerveuse devient elle-même l'origine d'une augmentation dans le mouvement capillaire du fluide sanguin. Les phénomènes de névrosité et ceux de circulation forment en effet un cercle de faits unis intimement les uns aux autres et qu'on ne saurait séparer sous aucun rapport.

Lorsque, par suite d'une saignée ou d'une hémorrhagie, le pouls nous annonce, par sa fréquence, que la circulation est accélérée, la susceptibilité nerveuse s'accroît d'une manière remarquable. Chez les individus dont le système capillaire est très développé, tels que les femmes dites nerveuses, et les enfans, cette susceptibilité s'élève au point d'amener tantôt des veilles prolongées, tantôt des convulsions, etc. Ces faits qu'on rencontre journellement nous montrent que plus, dans un temps donné, il passe de sang dans les capillaires, plus il y a de névrosité.

Lorsque la circulation cérébrale est accrue précisément à ce degré qui précède l'état pathologique, soit que cette augmentation ait lieu sous l'influence d'un poison, soit sous celle d'une hypertrophie ou d'une excitation du ventricule gauche, etc., la névrosité de cet organe est augmentée (les recueils d'observations sont remplis de faits de ce genre, tous plus remarquables les uns que les autres); de même une grande activité des fonctions cérébrales, quelle qu'en soit la cause, augmente l'afflux du sang dans la pie-mère, au point d'y produire en définitive une véritable congestion. Tous les organes du corps présentent des phénomènes analogues : lorsque l'œil est enflammé, en même temps que la sécrétion des larmes est augmentée, il est doué d'une telle impressionnabilité, qu'*il ne peut supporter le* plus faible rayon de lumière. Haller cite l'exemple d'un homme qui dans le cours d'une ophtalmie eut les yeux assez impressionnables pour voir pendant la nuit. M. Desgenettes fit une remarque à peu près semblable, en Egypte, sur un grand nombre d'hommes. Reil s'est assuré que l'excitabilité nerveuse s'était accrue dans les nerfs d'une grenouille qu'il avait frottés de manière à les faire rougir en y attirant plus de sang. D'un autre côté, un usage abusif de l'œil amène l'inflammation, etc.

Quelques faits pathologiques semblent prouver que, sous la seule influence d'une circulation très active ou long-temps continuée, il peut se produire des actes spontanés d'impressionnabilité ou d'innervation : tels sont quelques hallucinations particulières des sens, les bluettes, les apparitions lumineuses, les sons, etc., qui annoncent les congestions cérébrales commençantes : tels sont encore les phénomènes du réveil chez un individu parfaitement sain, les convulsions qui succèdent aux saignées trop abondantes, certaines appétences, certaines idiosyncrasies, etc.

Conclusion. Des faits contenus dans ce paragraphe, il résulte évidemment pour nous : 1° que la névrosité est en raison directe de l'intensité de la circulation dans les vaisseaux nourriciers des nerfs et des centres nerveux; 2° que la névrosité subsiste, pendant un certain temps, dans la pulpe médullaire, après que la circulation générale et capillaire a cessé, après la mort en un mot. Ainsi la névrosité apparaît comme le résultat d'une sécrétion, ou d'un acte de nutrition dont le sang artériel est la condition indispensable dans les animaux supérieurs; dans les insectes où l'on ne voit pas de vaisseaux capillaires sanguins, cette nutrition s'opère certainement; mais le mode nous en est encore inconnu. Ce produit de la nutrition, dès qu'il a été formé, subsiste d'une manière absolument indépendante; il ne peut disparaître, comme nous allons le voir, que par la production de phénomènes d'impressionnabilité ou d'innervation, ou par un changement chimique dans le tissu nerveux qui est le véritable caractère d'une mort irrémédiable.

CHAPITRE III.

INFLUENCE DE L'ACTIVITÉ ET DU REPOS SUR LA NÉVROSITÉ, C'EST-A-DIRE SUR LA CAPACITÉ DES PHÉNOMÈNES D'IMPRESSIONNABILITÉ ET D'INNERVATION.

Les phénomènes de névrosité sont essentiellement intermittens ; c'est-à-dire que l'excitation répétée des nerfs, dits du sentiment, suspend leur capacité d'*impressionnabilité* : de même, l'irritation des nerfs du mouvement suspend leur capacité d'innervation. Ce fait est tellement connu qu'il a donné lieu à cette expression devenue presque vulgaire : *la sensibilité s'épuise, les forces se consument* : en effet, lorsqu'on est pendant quelque temps soumis à une sensation de même nature, peu à peu la vivacité de cette sensation s'éteint, et celle-ci finit par devenir totalement indifférente ou même nulle ; c'est ce qu'on peut très-bien observer dans toutes les impressions simples qu'éprouvent les organes des sens, soit qu'il s'agisse d'une saveur, d'une odeur, ou d'un son ; ainsi nous devenons incapables de percevoir telle odeur, tel son, ou telle saveur, spécialement, tout en restant très aptes à percevoir toute autre espèce de sensations par les mêmes sens, même lorsqu'elles sont très faibles. Les causes des impressions les plus désagréables s'effacent lorsque nous les subissons pendant long-temps : il faut que nous cessions, pendant un certain intervalle de temps, d'en éprouver l'influence, pour que nous puissions les sentir de nouveau. Lorsqu'après avoir fixé l'œil pendant quelques

minutes et l'avoir maintenu dans l'immobilité sur un petit objet très brillant et très éclairé, on en détourne ses regards pour les porter sur les choses environnantes : sur quelque objet qu'on les dirige, on trouve toujours un point noir ; on dirait que ce point correspond précisément à celui de la rétine sur lequel frappaient les rayons lumineux réfléchis par l'objet brillant qu'on regardait auparavant : il semble que ce point ait été frappé de paralysie, ou que l'impressionnabilité n'y existe plus ; mais celle-ci ne tarde pas à y reparaître. Lorsqu'on applique un irritant sur une plaie, quelle que soit la nature de celui-ci, la sensation qu'il cause n'a aussi qu'une durée très passagère, bien que la nature et la force n'en soient pas changées, etc.

« Dans les expériences, dit Bichat (1), la sensibilité animale du nerf semble s'épuiser peu à peu et cesser enfin. Je m'en suis assuré sur la huitième paire, en faisant mes injections du sang noir au cerveau. A l'instant où l'on soulève et l'on tiraille le nerf pour dégager la carotide à laquelle il est collé, l'animal crie et s'agite beaucoup ; mais après qu'on a répété deux ou trois fois la même chose, il finit par ne plus donner de marques d'une sensation pénible. Si l'on cesse d'exciter le nerf pendant une heure ou deux, la sensibilité se renouvelle avec beaucoup d'énergie lorsqu'on vient à le tirailler de nouveau. »

Pour achever l'examen des phénomènes de névrosité sous le rapport dont il s'agit ici, il nous reste à en étudier la manière d'être dans l'encéphale. L'expérience directe ne paraît guère applicable à cet organe, où elle aurait toujours pour résultat de détruire les parties mêmes qui reçoivent l'impression. On ne peut donc juger des effets de l'excitation sur la névrosité encéphalique : 1° qu'en expérimentant sur

(1) *Anat. générale*, t. 1, p. 163.

les parties qui déterminent des contractions musculaires; 2° et par l'observation de l'état de santé. Or, sous le premier de ces deux rapports, les expérimentateurs modernes, et particulièrement M. Magendie, nous paraissent fournir des élémens suffisans pour montrer que dans les centres tout se passe comme dans un filet nerveux. En lisant attentivement le narré de leurs recherches, on voit que lorsqu'on irrite mécaniquement, et à plusieurs reprises, les diverses parties de la moëlle alongée, bien que chaque irritation soit portée un peu plus bas que celle qui l'a précédée, les convulsions et les cris, qui sont d'abord aussi étendus que possible, diminuent successivement d'énergie et finissent par ne plus paraître. Ainsi, dans ce cas, les phénomènes se comportent encore comme si *l'irritation* détruisait la névrosité. Maintenant voyons ce que nous fournit l'observation de l'état de santé. Lorsque l'on a été quelque temps soumis à un genre quelconque d'activité cérébrale, d'abord la circulation locale augmente, et la faculté de travail s'accroît; mais, lorsque le travail a duré long-temps, il devient successivement plus difficile; les idées cessent d'être claires, elles deviennent obscures, et on finit par se sentir incapable; cependant l'intensité de la circulation locale n'a pas diminué; le plus souvent, au contraire, elle s'est encore accrue au point qu'elle est quelquefois déjà arrivée à ce degré qui précède l'état de congestion pathologique, et qui s'annonce par des éblouissemens, une espèce d'ivresse et des nausées. Il n'est pas d'homme qui ait beaucoup travaillé de tête, qui n'ait éprouvé ces effets. Or, on ne peut autrement généraliser ces phénomènes, qu'en considérant l'incapacité momentanée de travail comme le résultat d'un épuisement de la névrosité, produit par le travail lui-même, malgré la suractivité de la circulation. Pour que la capacité reparaisse

il faut un temps de repos. Quand cet épuisement ou ce besoin de réparation existe d'une manière générale dans les centres nerveux, il constitue le phénomène que nous appelons sommeil.

L'innervation présente, sous l'influence des excitans, les mêmes phénomènes que la sensibilité; elle diminue d'énergie au fur et à mesure qu'ils se succèdent. Ainsi, lorsqu'on irrite mécaniquement les nerfs qui président à la contractilité des muscles, si l'on répète un certain nombre de fois cette excitation, le muscle présente successivement des contractions plus faibles et cesse définitivement de se mouvoir. Dans ce cas, c'est certainement le nerf qui cesse d'agir, car le muscle n'a rien perdu de ses propriétés de tissu, ce qui est remarquable surtout dans les grenouilles. Il suffit ordinairement de substituer une excitation plus forte à celle qui existait d'abord, pour réveiller encore quelques convulsions; mais on ne tarde jamais à atteindre le terme possible de l'innervation, même lorsqu'on se sert du galvanisme. Quelle que soit même, dans l'état de santé, la suractivité locale de la circulation (phénomène qui, suivant les expériences précédemment citées chap. 2, est toujours lié à une production plus considérable de névrosité), un moment arrive toujours où la capacité d'impressionnabilité et d'innervation disparaît sous l'influence de l'action. Il semble que la circulation ne soit pas encore assez considérable pour produire une névrosité en rapport avec l'intensité des phénomènes qui l'épuisent. Ainsi, l'effet d'une activité musculaire ou cérébrale considérable, est d'augmenter la circulation à un point très élevé; toujours cependant, à une époque plus ou moins tardive, l'activité devient impossible. Nous désignons par le mot *fatigue* le sentiment qui accompagne chez nous cette diminution de l'innervation.

L'innervation et l'impressionnabilité organiques présentent-elles, sous l'influence des excitations, les mêmes phénomènes que nous venons de remarquer dans la vie animale ? Il nous paraît maintenant difficile de répondre à cette question par des expériences directes ; cependant tout prouve qu'elle suit les lois que nous avons reconnues. L'analogie d'organisation des nerfs et des ganglions, l'intermittence des phénomènes dont ils sont le siége, tendent à le prouver. A quelle cause d'ailleurs attribuer la cessation de certaines aptitudes après un usage abusif, si ce n'est à un épuisement analogue à ceux dont nous avons parlé plus haut ? On voit, à la suite d'excitations excessives, les testicules cesser de sécréter un véritable fluide spermatique, s'atrophier même ; d'autres fois l'érection devient impossible, etc.

Les animaux sont bien moins long-temps capables de supporter une douleur que d'éprouver une simple impression. La névrosité est d'autant plus vite suspendue qu'elle est soumise à une excitation plus forte, et c'est un fait dont chacun a pu faire l'expérience sur lui-même. On l'observe particulièrement dans les grandes opérations chirurgicales, surtout lorsque la durée de celles-ci dépasse une certaine limite, dix minutes, par exemple. D'abord le malade témoigne une sensibilité extrême ; ses cris, ses convulsions faciales, ses aveux, nous en rendent témoignage. Mais, lorsque l'opération a déjà duré pendant quelque temps, on voit succéder à cet état d'exaspération un calme qui étonne, une espèce d'anéantissement très remarquable. Plus l'individu annonçait une sensibilité vive, plus sans doute la douleur s'élève rapidement au dernier terme, mais plus tôt aussi elle cesse ; c'est ce dont on peut s'assurer en examinant les femmes qu'on opère. Au reste M. Dupuytren assurait que cet épuisement de la sensibilité était un résultat qu'on devait, autant que possible, chercher à obtenir en prolon-

geant l'opération ; car il avait observé que l'opération avait des suites d'autant moins redoutables, et que le malade avait d'autant moins de chances d'éprouver les accidens qui compliquent ordinairement le traitement d'une plaie étendue, qu'il avait souffert davantage pendant la durée des manœuvres chirurgicales. En effet, à ces souffrances succède toujours un calme qui dure assez long-temps, et pendant lequel toutes les activités animales et organiques sont affaiblies à un degré qu'on ne pourrait atteindre par plusieurs jours de régime. Les nouvelles accouchées nous présentent le même phénomène. Enfin les anciens avaient observé que les malheureux soumis à des tortures prolongées s'endormaient au milieu même des douleurs qu'on cherchait à exciter en eux, tandis qu'une durée bien plus étendue d'impressions indifférentes eût été encore longtemps supportée sans fatigue, etc.

Des faits que nous venons de présenter en masse il ressort évidemment que la névrosité, lorsque la circulation est laissée libre, a une durée proportionnelle à la quantité et à l'intensité des excitations produites. Suivant les circonstances où on l'observe, il arrive toujours, plus tôt ou plus tard, un moment où les phénomènes de névrosité ne sont plus possibles ; mais cette absence elle-même a des limites, car au bout d'un certain temps la névrosité reparaît dans son énergie première. Ces phénomènes sont analogues à ceux que nous avons rapportés dans le chapitre précédent, lorsque nous avons dit comment, le sang cessant d'arriver dans les nerfs, leurs fonctions s'éteignent, et comment, le fluide nourricier étant rendu, ces propriétés sont rétablies. Nous allons maintenant chercher à préciser d'une manière plus nette les différens temps de ces phénomènes que nous venons de présenter d'une manière générale.

Remarquons d'abord que le même filet nerveux qui donne une impression quelconque dans l'état ordinaire, est susceptible, lorsqu'il est fortement irrité, de donner une impression de souffrance. De même, le même filet qui meut un muscle dans l'état de santé, sera celui qui, excité, le fera entrer dans des contractions douloureuses. En effet, il n'y a point de nerfs différens pour les effets de l'état de santé et pour ceux de cet état maladif qu'on appelle douleur. Il faut donc que, dans chaque filet nerveux, deux modifications correspondant à ces deux phénomènes différens soient possibles.

On peut, en effet, établir, entre tous les phénomènes nerveux, des différences générales indépendantes du siége, et uniquement basées sur *l'état de la névrosité dans* le nerf même qui est excité. Ainsi, lorsqu'il n'y a *qu'une impression ordinaire*, elles peuvent se succéder pendant très long-temps sans qu'il y ait un affaiblissement remarquable; mais il faut alors que la circulation ne soit pas interrompue, car nous avons vu (*exp.* 1) que des mouvemens d'une étendue ordinaire suffirent pour anéantir l'innervation dans le train de derrière, l'aorte étant liée. Au contraire, l'excitation douloureuse ne peut exister à l'état continu que pendant très peu de temps, quelle que soit même l'activité de la circulation locale. Ainsi, dans les *inflammations étranglées*, dans les inflammations du névrilème (1), constatées par l'autopsie, dans les névralgies dentaires et faciales avec congestion locale, etc., la douleur est intermittente. Les malades mêmes sont satisfaits lorsqu'ils sentent que la douleur s'élève à son summum, parce qu'ils savent qu'ils jouiront ensuite d'un instant de repos. Dans les convulsions tétaniques, hystériques, etc., on a fait la

(1) Voyez *Encyclop. méth.*, art. NÉVRITE, par M. Breschet.

même remarque ; plus elles sont énergiques, plus elles sont courtes, et plus le calme, qui succède, se prolonge. Les différences qui se montrent entre la durée possible à l'état continu d'une impression ordinaire, et celle de l'impression que nous nommons douloureuse, nous paraissent propres à définir très exactement chacune d'elles, en considérant la première comme constituant une faible diminution de névrosité, et l'autre une forte déperdition. Ce fait est évident dans l'expérience de Bichat, et dans presque toutes les observations que nous avons rappelées à la mémoire de nos lecteurs au commencement de ce chapitre; or, on peut donner cette définition de l'intermittence : c'est le temps de la réparation.

Si maintenant, après avoir étudié en quoi consistaient les phénomènes d'impression simple, de douleur et d'intermittence dans un nerf, nous les examinons dans la propagation de ces phénomènes dans tout le système nerveux, lorsqu'ils se répètent dans la moelle épinière, l'encéphale, etc., nous verrons des effets correspondant à ceux que nous avons examinés. Dans ces organes, la névrosité a une durée prolongée ou abrégée en raison de l'intensité de l'excitation qui leur est transmise, et elle a aussi des intermittences ou un temps de réparation proportionné. On doit donc définir la veille, le temps de consommation de la névrosité ; le sommeil, au contraire, est le temps de la reproduction de celle qui a été épuisée.

CHAPITRE IV.

INFLUENCE DU SIÉGE SUR LA NÉVROSITÉ.

Nous voulons chercher à prouver ici : 1° qu'il y a indépendance presque complète entre les divers départemens du système nerveux, quant à la névrosité; 2° que, dans chaque point où une excitation se propage, il y a déperdition nouvelle de névrosité.

Les faits qui ont été consignés dans le troisième chapitre, démontrent qu'il n'y a nul rapport entre les diverses parties du système nerveux *quant à la destruction*, et la reproduction de la névrosité. Ainsi nous *la voyons* disparaître totalement dans le train de derrière, pendant qu'elle conserve toute son énergie dans l'avant-train. De même nous voyons qu'elle a dans l'encéphale une durée presque double de celle qu'elle présente dans le reste du corps. Nous la voyons enfin augmenter et diminuer isolément dans un organe très petit, suivant l'état de la circulation dans ce point. Cette variété, que nous trouvons et dans la production et dans la déperdition de la névrosité, se retrouve aussi dans ses effets.

L'anatomie nous a déjà démontré en partie que les nerfs qui président aux diverses fractions d'une même fonction, et qui exercent en quelque sorte des actions synergiques, ont une origine presque commune : l'histoire de l'embryogénie et l'étude des monstruosités paraissent devoir généraliser ce fait pour toute l'économie (1). Plus on pénètre profondément dans l'organisation du système nerveux, plus

(1) Voyez *Journal des Progrès*, t. 2, p. 281, *Fœtus*.

on trouve qu'il se compose de parties douées d'aptitudes différentes, quoique toutes unies entre elles. L'expérience physiologique et l'observation pathologique démontrent les mêmes faits. Il n'y a pas long-temps encore on croyait que les nerfs des sens externes donnaient lieu à des sensations variées uniquement parce qu'elles venaient d'organes dont chacun avait une structure appropriée à la perception d'un objet particulier. Aujourd'hui l'on sait que la diversité des impressions est le fait de l'organisation du nerf, et non de l'appareil dans lequel il plonge ou de l'objet qu'il touche. Ainsi, lorsqu'on dirige une étincelle électrique dans le nez, l'oreille, sur l'œil ou la langue, chacun de ces sens est affecté suivant sa manière d'être spéciale. Lorsqu'en faisant l'opération de la cataracte on touche la rétine, le malade n'éprouve pas une sensation de piqûre, mais celle d'une vive lumière, etc. Bichat raconte qu'un homme de beaucoup d'esprit et de sang-froid, à qui Desault avait amputé la cuisse, lui demandait pourquoi la douleur qu'il éprouva à l'instant où l'on coupait la peau, était toute différente du sentiment pénible qu'il ressentit lorsqu'on fit la section des chairs, et pourquoi ce dernier sentiment différait encore de celui qui eut lieu lorsqu'on fit la section de la moelle. Rappelons enfin ce qui arrive lorsqu'un nerf est comprimé ou blessé chez un homme : quel que soit le point de son trajet qui soit intéressé, il donne toujours des sensations analogues à celles qu'on éprouverait si les parties elles-mêmes où il se distribue étaient lésées, etc. Les phénomènes qui succèdent à l'absorption de certains poisons concourent à démontrer cette spécificité d'aptitudes; ils sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les rapporter ici.

Or, que faut-il conclure de ces faits? Certainement que la névrosité ou capacité d'impressionnabilité et d'inner-

vation ne diffère pas seulement en intensité suivant le point où on l'examine, mais encore qu'elle diffère de nature.

Maintenant il nous reste à étudier ce qui arrive lorsqu'une excitation portée sur un nerf se propage dans une plus ou moins grande étendue du système nerveux; car ce que nous venons de dire nous conduit directement à l'examen de cette question obscure. Dans ce cas, suivant la théorie que nous proposons, autant il y a de nerfs ou de centres nerveux agissant synergiquement ou sympathiquement, autant il doit y avoir de déperditions partielles de névrosité. Nous ne connaissons aucune expérience directe qui démontre qu'il en soit ainsi; mais l'observation de ce qui se passe chez l'homme, dans l'état d'intégrité, confirme parfaitement la conséquence théorique. *Ainsi, plus* une impression locale réveille de sympathies et provoque d'actions diverses, plus aussi elle amène de fatigues, c'est-à-dire, plus vite elle donne le besoin d'une réparation générale. Examinez, en effet, ce qui arrive dans les organes dont la sensibilité est pour nous l'origine des sentimens de plaisir. Il en est qui, en agissant, ne provoquent qu'un très petit nombre d'actions synergiques : tel est le goût. Celui-là se satisfait sans causer de fatigue générale; au contraire, les plaisirs du coït, qui exigent des excitations synergiques et sympathiques extrêmement nombreuses, amènent une fatigue générale qui n'est pas même proportionnelle avec l'excitation qui a eu lieu dans le point de départ. En général, dans l'état de santé, l'expression du besoin de réparation générale, c'est-à-dire le sommeil, est d'autant plus vite amené que l'individu s'est davantage livré à des actes qui exigeaient un emploi simultané de toutes ses forces, ou qui ont le plus excité de phénomènes sympathiques. Les faits de ce genre sont journaliers et si nombreux qu'il est inutile d'insister sur ce sujet.

CHAPITRE V.

CONCLUSION.

1° La névrosité ou capacité de produire des phénomènes d'impressionnabilité ou d'innervation est en rapport direct avec l'intensité de la circulation dans le système de nerfs où on examine celle-ci. Elle augmente lorsque la circulation devient plus active ; elle diminue lorsque l'état inverse existe.

2° La névrosité diminue ou disparaît au fur et à mesure qu'il se produit des phénomènes d'impressionnabilité et d'innervation, quelle qu'en soit la cause.

Soit que la circulation continue, soit qu'elle ait été supprimée, la névrosité disparaît de la même manière ; mais, si la circulation continue, elle s'épuise moins vite, et elle est reproduite au bout d'un espace de temps appréciable ; si la circulation est supprimée, la névrosité s'épuise plus vite, et, une fois épuisée, elle ne reparaît plus.

3° Les phénomènes de la névrosité peuvent apparaître sous l'influence de certaines circonstances de nutrition ; savoir : une accumulation de névrosité sur certains points ; et un excès de circulation tendant à pousser cette accumulation au-delà de la quantité normale.

4° La destruction de la névrosité est toujours locale, ainsi que la reproduction. Autant une excitation amène de phénomènes synergiques ou sympathiques, autant il y a

d'abolitions successives de névrosité, autant il y a de nécessités répétées de reproduction.

5° La sensation ordinaire et la douleur ont pour origine les mêmes nerfs. (Il est des nerfs dont les impressions ne parviennent au cerveau, que lorsqu'elles sont douloureuses.)

L'impression simple, comme le mouvement ordinaire, amènent une très petite déperdition de névrosité.

La douleur amène une très grande déperdition de névrosité.

6° Lorsqu'il y a suractivité locale de la circulation, la névrosité locale s'accroît au point qu'une impression qui, dans l'état ordinaire, eût causé une impression simple, devient l'origine d'une douleur.

7° Tous les phénomènes nerveux sont intermittens, parce qu'ils nous représentent une succession de périodes de déperditions et de reproductions de névrosité.

Plus la déperdition est grande dans un instant donné, plus le besoin de réparation se fait rapidement sentir.

La fatigue est le sentiment du besoin de réparation partielle ou générale. Le sommeil est l'expression de ce besoin et en même temps l'époque de la réparation générale.

Telles sont les propositions principales qui nous paraissent découler des faits que nous avons exposés dans ce mémoire; elles nous semblent susceptibles d'être comprises dans la formule suivante : *Les phénomènes de l'impressionnabilité et de l'innervation* SE COMPORTENT COMME S'ILS AVAIENT LIEU, *dans chaque division spéciale du système nerveux, par la déperdition successive d'une* QUANTITÉ *accumulée dans les nerfs; deperdition dont la durée est en raison inverse de l'intensité des phénomènes, et en raison directe de l'activité de la circulation locale*, c'est-à-dire, dont la durée est d'autant plus courte que les phénomènes

sont plus intenses, et d'autant plus longue que la circulation locale est plus active.

Si cette formule ou quelque autre analogue était adoptée, au moins comme généralisation provisoire, de nouvelles et nombreuses voies seraient ouvertes à l'observation et à l'expérience, où l'on aurait l'avantage de ne plus aller chercher des faits exempts de liens, sans savoir ce qu'on y doit étudier, et de faire autre chose qu'augmenter les recueils d'observations vaguement définies : car, dans ce travail nouveau, on ne pourrait avoir pour but qu'un perfectionnement confirmatif ou une modification de la théorie; enfin on pourrait poser des questions nettement définies, ce qui aujourd'hui n'est presque possible qu'en anatomie.

Elle nous paraît d'ailleurs positive, parce qu'elle représente exactement les faits; de telle sorte que l'on peut facilement en déduire ceux qui ont servi à la prouver; on peut dire, en outre, qu'elle n'est elle-même qu'un fait général qu'on peut vérifier par l'observation : enfin elle nous paraît positive, parce qu'elle renferme des élémens de prévoyance; en effet, toutes les fois qu'une formule comprend des idées telles que celles de quantité et de durée, elle offre une base au calcul.

Est-il nécessaire de dire que nous considérons la loi formulée que nous présentons, comme la partie la plus importante de ce mémoire? En effet, fût-elle incomplète (car, vis-à-vis l'immense quantité de faits où elle se révèle, il est impossible de la croire fausse), nous croyons avoir montré par cet essai que la rigueur et l'exactitude dont tant de physiologistes ont prétendu leur science incapable, étaient possibles; nous croyons avoir montré que la méthode positive était applicable dans toute son extension à la science de l'homme. Nous ne nous dissimulons pas que le

peu d'étendue de notre travail et notre mode de publication pourront nuire à notre succès; nous avons en effet été obligés de laisser de côté ce luxe de citations et cette foule d'histoires particulières, par lesquelles il est d'usage de faire escorter aujourd'hui les moindres propositions.

La loi que nous avons cherché à établir nous paraît la plus générale de celles qu'il soit possible de reconnaître dans les phénomènes nerveux, car elle est applicable à toute organisation que l'anatomie nous montre nerveuse, quel que soit le système d'organes ou l'animal où on la rencontre; mais, parce qu'elle est très générale, elle suppose un grand nombre de questions secondaires à résoudre. Ainsi, il reste à étudier, comme question secondaire, celle des synergies et des sympathies, qui varient d'animal à *animal en raison des* diverses complications de l'organisme nerveux (1).

(1) Extrait du Journal des Progrès des Sciences et Institutions médicales en Europe, en Amérique, etc., t. IX, année 1828.

NOTICE

SUR LES

LÉSIONS DU SENTIMENT DE SOI-MÊME.

—

Première Observation. « Une jeune dame, parvenue au dernier degré de la phthisie pulmonaire, parlait souvent d'elle à la troisième personne et au masculin; elle s'écriait : Ah! comme il souffre; sa respiration est horriblement gênée; il va étouffer; etc. On lui fit d'abord apercevoir son erreur, et elle en convint avec beaucoup de surprise; mais, dans les derniers jours de sa vie, elle y tombait continuellement et ne parlait de ce qu'elle éprouvait que de cette manière. » (*Fodéré. Traité du Délire.*)

Deuxième Observation. La maladie de M. Baudelocque offrit l'exemple d'une lésion analogue, mais moins marquée : « Il se rappelait fort bien ce qu'il avait fait étant en santé; il reconnaissait à la voix (car il avait été frappé de cécité) les personnes qui venaient le voir; mais il n'avait aucune conscience de sa propre existence. Lui demandait-on, par exemple, comment va la tête? il répondait : la tête! je n'ai point de tête. Si on lui demandait son bras pour lui tâter le pouls, il disait qu'il ne savait

où il était. Il voulut, un jour, lui-même se tâter le pouls : on lui mit la main droite sur le poignet gauche ; il demanda, alors, si c'était bien sa main qu'il sentait : après quoi il jugea fort sainement de l'état de son pouls. » (*Fodéré. Traité du Délire.*)

Troisième Observation. Une dame de quarante-neuf ans, arrivée à son âge critique, éprouva plusieurs attaques d'hémiplégie partielles qui furent combattues avec succès par les moyens ordinaires. Depuis un an, elle suivait le régime que nécessitait une disposition aux congestions cérébrales toujours subsistante, lorsqu'elle fut attaquée de la maladie à laquelle elle succomba. Les symptômes étaient ceux d'une gastro-entérite intense, avec céphalalgie considérable, déviation *légère* de *l'œil* droit et affaiblissement de la vue du même côté. Dans les derniers jours de sa vie, l'œil et la paupière droite étaient presque paralysés, le bras droit était le siége de douleurs très vives, cependant la sensibilité et le mouvement y paraissaient seulement affaiblis. La malade, étant dans cet état, présentait, la nuit, aux heures du redoublement, les phénomènes suivans : elle reconnaissait assez bien le médecin, répondait aux questions assez clairement ; elle montrait sa langue et avançait son bras droit, mais après avoir un peu hésité. Interrogée sur ses douleurs, elle répondait à la troisième personne : si, en lui pressant le ventre, on lui demandait : cela fait-il mal? elle répondait : oui, un tel ou une telle (elle nommait un de ses garçons ou une de ses filles) a bien mal au ventre ; lui demandait-on : avez-vous mal à la tête? oui, disait-elle, un tel ou une telle a mal à la tête, etc. On ne put, en modifiant les questions de diverses manières, obtenir qu'elle parlât à la première personne ; il y avait d'ailleurs de la somnolence et un très léger délire fugace. Le matin, le redou-

blement étant passé, ces phénomènes cessaient. L'auteur de l'observation n'eut occasion d'observer ces symptômes particuliers que deux fois, dans deux visites de nuit qu'il fit à la malade. Mais ses filles qui la veillaient, assuraient qu'elle les présentait déjà depuis plusieurs jours. Au reste, en même temps que ces phénomènes disparurent, on vit s'évanouir tous les autres signes d'intelligence. Lorsque, en outre, cette dame offrait l'état que nous venons de décrire, elle paraissai tavoir perdu le sentiment de la crainte; car on annonça à dessein devant elle (et on pouvait croire qu'elle entendait) un résultat sinistre, et cependant elle ne donna pas le moindre signe d'émotion. (*Journal des Progrès, t. X, p.* 88.)

J'ai observé un quatrième exemple de ces symptômes extraordinaires, chez un hémiplégique qui mourut à l'Hôtel-Dieu; mais je pensai trop tard à en recueillir l'observation. J'ajouterai que M. Calmeil, médecin de l'hospice de Charenton, m'a assuré que les cas de ce genre n'étaient pas très rares chez les individus qui mouraient paralytiques, et qu'il avait plusieurs fois remarqué ce singulier symptôme.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TROISIÈME VOLUME.

